This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

AH 5GCC T

Digitized by Google

Se
1900

688.a
Clemen
II

Library of the Divinity School.

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION.

Received 1 April, 1901.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

„Niedergefahren zu den Toten".

Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums.

Von

Professor Lic. Dr. Carl Clemen,

Privatdozent an der Universität Halle-Wittenberg.

Giessen

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung

(Alfred Töpelmann)

1900.

Digitized by Google

Divinity School

Theology has still a work to
do in giving the „descensus"
its rightful place and value.
E. C. Smyth,
Andover Review 1878, XI, 423.

C. G. Röder, Leipzig.

Digitized by Google

Dem Andenken
zweier früh verstorbener Geschwister,

J. C.

geb. 16. Jan. 1868, gest. 6. Aug. 1898

und

M. V.

geb. 2. Nov. 1878, gest. 21. Jan. 1899.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Die nachstehende Abhandlung hofft trotz ihres scheinbar fernliegenden Gegenstandes in weiteren Kreisen und auch unter praktischen Theologen Beachtung zu finden. Sucht sie doch nicht nur die Aufnahme des „niedergefahren zur Hölle“ ins Symbol und den Ursprung des letztern überhaupt besser zu erklären, sondern auch zu beweisen, dass das Stück in seinem allein berechtigten historischen Sinn, der aus I. Pe. 3 f. zu entnehmen ist, durchaus festgehalten werden kann, ja die besonders wichtige Erkenntnis enthält, dass nach dem Tode, wie die Bekehrungsmöglichkeit, so auch die Arbeit an andern fortdauert. In diesem letztern Sinne ist natürlich auch die vorstehende Widmung zu verstehen.

Zu Dank bin ich ausser Herrn Prof. Lic. von Dobschütz und D. Haussleiter, die mir einzelne Notizen zur Verfügung stellten, besonders Herrn Geh. Kirchenrat Prof. D. Kattenbusch verpflichtet, der mir den demnächst erscheinenden Schlussteil seines Werkes über das apostolische Symbol schon jetzt zugänglich machte. Ich konnte daher wenigstens bei der Korrektur von Anfang an S. 873—976 und von Bogen 5 ab auch die übrigen Seiten desselben benutzen, fand aber, da namentlich der erwartete Beweis für den römischen Ursprung des Symbols nicht geliefert wird, keinen Anlass, meine Gesamtanschauung aufzugeben. Bei der Korrektur hat mir Herr stud. theol. Jaworski geholfen, wofür ich ihm auch an dieser Stelle bestens danke.

Digitized by Google

INHALT.

Einleitung . . . . . Seite 1—7

Das „niedergefahren zur Hölle" hat gegenwärtig für das kirchliche Leben so gut wie alle Bedeutung eingebüsst S. 1 und wird auch im Apostolikum manchmal weggelassen, sei es nun als unwichtig, sei es als unhaltbar S. 2. Wo es dagegen faktisch bekannt wird S. 4, muss es auch noch geglaubt werden S. 5, und zwar nicht in irgend einem späteren oder früheren, sondern in dem Sinne, den es zur Zeit seiner Aufnahme ins Symbol hatte S. 6. Zuerst ist also das Alter, dann der Sinn und endlich der Wert des Stücks zu untersuchen S. 7.

I. Das Alter des Stücks . . . . . Seite 8—114

Der descensus findet sich nicht erst im textus receptus, sondern schon in unvollständigen Symbolen Spaniens S. 8, Galliens S. 10, Deutschlands S. 13, zwei nicht mit Sicherheit zu lokalisierenden Bekenntnissen S. 15, im Symbol Rufins S. 21 und den Formeln der Synoden von Sirmium, Nike und Konstantinopel S. 22. Seine Aufnahme erklärt sich weder aus der Schrift S. 23, noch einer antiapollinaristischen Tendenz S. 24; seine Verbreitung weder aus der Lehre vom Fegefeuer S. 26, noch dem Ansehen Rufins S. 27. Soll der Artikel aber aus dem Orient stammen, so frägt sich, wie das mit der Theorie vom römischen Ursprung aller Symbole vereinbar sei S. 30, zumal auch andere Stücke, nämlich eine Aussage über die Einheit S. 31 und Schöpferthätigkeit Gottes S. 35, gewisse christologische Bestimmungen S. 40, die participiale Konstruktion der letzteren S. 43 und endlich die Hervorhebung der Katholizität der Kirche S. 46 und des ewigen Lebens S. 49, wie im Morgenland, so in unvollständigen Symbolen des Abendlands vorkommen, ohne dass sich auch nur das erste auf das altrömische Symbol zurückführen liesse S. 50. Die ganze Theorie ist aber auch weder für den Occident S. 52, wo selbst der römische Ursprung der afrikanischen Symbole zu bestreiten sein dürfte S. 64, noch für den Orient bewiesen S. 66; wir haben vielmehr in Ägypten S. 72, Kappadozien S. 76 und Kleinasien Symbole, die nicht aus Rom stammen werden S. 77. Ja wenn das Symbol dort allerdings nicht vor 140 entstehen konnte S. 82, so muss auch deshalb dasjenige Justins und Marcions in Kleinasien entstanden sein S. 91, ist die Theorie vom römischen Ursprung aller Symbole also aufzugeben S. 98, und steht der Herleitung des descensus aus dem Orient kein weiteres Bedenken entgegen S. 101. In der That finden wir ihn hier auch schon vor dem 4. Jahrhundert in christologischen, dem Symbol blutsverwandten Formeln S. 102, wie sie in der syrischen Didascalia S. 103 und I. Pe. 3 f. verwendet werden S. 104. Ja hier liegt möglicherweise schon ein Taufbekenntnis zu Grunde, so dass für die weitere Frage nach dem Sinn des Stücks zunächst wenigstens von I. Pe. 3 f. ausgegangen werden muss S. 114.

II. Der Sinn des Stücks . . . . . Seite 115—181

Dass sich I. Pe. 3 f. überhaupt auf den descensus bezieht, wurde bisher nur vorausgesetzt und ist also zunächst noch zu beweisen. Vorher aber werden zweckmässigerweise einzelne Ausdrücke erörtert, wobei sich ergiebt, dass ἐκήρυξεν eine Heilspredigt S. 115, τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν Seelen in der Unterwelt

Digitized by Google

S. 117 und ἐν ᾧ einfach: in welchem Geiste bedeutet S. 124. Die Aussage kann also an sich, wenn schon die metonymische oder metaphorische Erklärung ausscheidet, auch auf den erhöhten S. 126 oder präexistenten Christus bezogen werden S. 127, was indes beides aus verschiedenen Gründen doch wieder unmöglich wird. Aber auch gegen die noch überbleibende Deutung vom descensus erhebt sich zunächst das Bedenken, dass eine solche Weiterentwicklung nach dem Tode sonst nirgends im neuen Testament vorkommt — ein Bedenken, das indes mit der Einsicht in die verschiedene Beurteilung der vorchristlichen Sünde verschwinden wird S. 133. Auch dass nur das Geschlecht zur Zeit Noahs genannt wird, erklärt sich aus seiner sprichwörtlichen Vorworfenheit S. 134, wie denn I. Pe. 4, 6 vielmehr allgemein von den Toten die Rede ist S. 135; dass nicht die später in ähnlicher Lage sterbenden erwähnt werden, aus dem Glauben an die Verbreitung des Evangeliums S. 140; endlich, dass Christus selbst gepredigt haben soll, aus dem Glauben an seine Hadesfahrt, wie er sich aus den damaligen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode ergab S. 142 und ausdrücklich Mt. 12, 40 S. 152, Lc. 23, 43 S. 157, wohl auch act 2, 24. 27. 31 S. 159 und Röm. 10, 6 f., sowie Eph. 4, 9 f. bezeugt wird S. 162 — zusammen mit der Notwendigkeit der Predigt zum Glauben und der Wichtigkeit dieser Thätigkeit für den auf Erden wandelnden Jesus S. 170. Damit ist nun zugleich der Sinn des Stücks in jener alten Formel festgestellt S. 171; ja derselbe ist auch weiterhin zunächst allein nachweisbar S. 173. Später wurde der descensus allerdings vielmehr auf einen Sieg über den Teufel gedeutet S. 180, aber um dieser Deutung willen wäre das Stück weder später noch früher ins Symbol gekommen; sein historischer Sinn bleibt daher aus I. Pe. 3 f. zu gewinnen S. 181.

III. Der Wert des Stücks . . . . . Seite 182—232

Wenn wir auch die Form des descendit ad inferna nicht festhalten können, so ist doch damit über seinen religiösen Gehalt noch nicht entschieden. Freilich das alte Testament lehrt noch keine Weierentwicklung nach dem Tode S. 182, ebensowenig wie es sie bestreitet; die ganze Frage existiert für es noch nicht, da auch dort, wo eine Auferstehung erwartet wird, doch der Begriff der entschuldbaren Unwissenheitssünde fehlt. Ebendeshalb verwirft das Judentum eine nachträgliche Bekehrung S. 184, während sich das neue Testament nicht schlechthin dagegen ausspricht S. 185 — ebensowenig aber (von I. Pe. 3 f. abgesehen) dafür S. 187. Auch wo entschuldbare Unwissenheitssünden angenommen werden S. 192, fehlt eben das theoretische Interesse an solchen Fragen S. 194; ja in der späteren Zeit ist vielfach wieder jene Vorbedingung zu vermissen S. 195. So wurde auch die zunächst festgehaltene Hadespredigt Christi später aufgegeben S. 196; das gleichzeitig aufgekommene Fegefeuer aber sollte gar keine Weiterentwicklung ermöglichen und ward daher mit Recht von den Evangelischen verworfen S. 199. Dass sie nichts dafür einsetzten, lag noch besonders an der Annahme, allen Heiden sei einmal das Evangelium gepredigt worden S. 203, um derentwillen nun auch der descensus in einen Triumph über den Teufel umgedeutet wurde S. 205. Andere sahen darin vielmehr die Erduldung der Strafen in der Hölle S. 206 oder am Kreuz S. 207, noch andere eine Bezeichnung des wahren Todes S. 208 oder der Wirkung des Leidens auf die Verstorbenen. Einzelne erneuerten auch die altkirchliche und biblische Auffassung S. 209 oder fanden in dem descendit nur eine Beschreibung des Zustandes Christi nach dem Tode S. 210; wieder andere leugneten ihn überhaupt oder deuteten ihn in verschiedener Weise um S. 211. Erst seit dem vorigen Jahrhundert wurden die allgemeinen Anschauungen über das Leben nach dem Tode andere, so in Deutschland S. 212, Norwegen S. 215, England S. 216 und Nordamerika S. 219. Und in der That ist der Einwand, dass wir an Gottes Verhalten überhaupt nicht unsere sittlichen Massstäbe anlegen dürften, ebenso abzulehnen S. 221, wie die anderen, dass doch überall eine natürliche Gotteserkenntnis vorhanden, oder das Evangelium gepredigt worden sei S. 222. Immerhin könnte die Bekehrung auch im Augenblick des Todes S. 223 oder bei der Wiederkunft Christi stattfinden; aber beides hat seine Schwierig-

Digitized by Google

keiten S. 224, während dagegen eine Weiterentwicklung gleich nach dem Tode sehr wohl denkbar ist. Auch nachträglich ist nämlich dagegen nicht einzuwenden, dass dann alle frühere Anstrengung vergeblich wäre S. 225 oder die Bekehrung bis nach dem Tode verschoben S. 227 und der Missionseifer gelähmt werden würde S. 228. Und ist endlich die Weiterentwicklung vielfach anders vermittelt gedacht worden, so bedarf es doch solchen gegenüber, die hier das Heil noch nicht ergriffen haben, eben der Predigt des Evangeliums, wie sie aber auch um derer willen anzunehmen sein dürfte, die hier auf Erden ihre Kräfte und Fähigkeiten noch nicht genügend verwenden konnten S. 230. So wäre auch eine Hadespredigt Christi vorauszusetzen und jedenfalls der religiöse Gehalt des Stücks durchaus festzuhalten S. 232.

Schluss . . . . . Seite 233—234

Ist das „niedergefahren zur Hölle" somit als besonders wichtig erwiesen, so muss es nun auch in Unterricht und Predigt mehr erwähnt S. 233 und so gefasst werden, dass es nicht geradezu missverstanden werden muss, also wohl am besten: niedergefahren zu den Toten S. 234.

Stellenverzeichnis . . . . . Seite 235—236

Namenverzeichnis . . . . . Seite 237—240

Digitized by Google

Einleitung.

Das „niedergefahren zur Hölle“ zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung zu machen, liegt nicht etwa deshalb nahe, weil das Stück in den neueren Streitigkeiten über das Apostolikum eine besondere Rolle gespielt hätte. Allerdings ist es, wie früher, so auch jetzt wieder bestritten — aber auch von der Gegenpartei nicht besonders warm in Schutz genommen worden. Man legt ihm eben nirgends einen besonderen Wert bei oder weiss wohl gar überhaupt nichts damit anzufangen.

Denn das gilt in der That nicht nur von den der Kirche entfremdeten[1]), sondern auch zahlreichen kirchlichen Kreisen, selbst manchen Theologen[2]). In mehreren neueren Dogmatiken wird der descensus, einst ein Lieblingsthema der evangelischen Theologie[3]), überhaupt nicht erwähnt; ja für das kirchliche Leben hat er so gut wie alle Bedeutung eingebüsst. Zwar muss natürlich im Schul- und Konfirmandenunterricht das „niedergefahren zur Hölle“ noch immer erklärt werden; aber in der Predigt ist — einzelne Ausnahmen abgerechnet — kaum je davon die Rede.

---

[1]) vgl. Semisch, Das apostolische Glaubensbekenntnis 1872, 20, E. Müller, Aus dem Leben des vierten Standes, Christliche Welt 1889, 197 ff.

[2]) vgl. Josephson, Niedergefahren zur Hölle, Beweis des Glaubens 1897, 403, Gardner, Exploratio evangelica 1899, 263, Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, 1900, 895.

[3]) vgl. besonders die Litteraturangaben bei Dietelmair, historia dogmatis de descensu Christi ad inferos litteraria 1742. 1762, 211 ff., König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt 1842, 260 ff., sowie die Bemerkung von Witsius (Exercitationes sacrae in symbolum quod apostolorum dicitur [4] 1712, 278): „de descensu tantum ferme dissertationum est, quantum est muscarum, quum caletur maxime“.

Digitized by Google

Auch in geistlichen Liedern, wo früher die Höllenfahrt öfters erwähnt wurde[1]), erscheint sie jetzt nur noch selten, so z. B. in Keble's Easter Eve[2]) und Hillers: Jesus Christus herrscht als König[3]). Sogar im Bekenntnis wird sie manchmal weggelassen und zwar nicht nur, wenn dasselbe das Apostolikum nur umschreibt[4]), sondern auch, wenn es dasselbe im übrigen unverändert wiedergiebt, wie bis 1889 das amerikanische book of common prayer und das amerikanische congregational creed von 1883[5]).

Waren dafür noch keine dogmatischen Gründe massgebend — die ursprüngliche bischöfliche Kirche Amerikas bekannte ja stets mit den neununddreissig Artikeln: „as Christ died for us, and was buried, so also is it to be believed that he went down into Hell“[6]) — so sind doch nun schon längst auch solche gegen den Artikel von der Höllenfahrt geltend gemacht worden. Nach einer Notiz bei Dietelmair[7]) wäre das in England sogar schon im sech-

---

[1]) vgl. z. B. Unverfälschter Liedersegen No. 123 f. 127. 129—134. 136—139. 141. 143—147. 150, auch die Paraphrasen des Apostolikums bei Plumptre, The spirits in prison 1871, 6.

[2]) vgl. ebenda 7.

[3]) vgl. Josephson, Beweis des Glaubens 1897, 418.

[4]) vgl. Schaff, The creeds of Christendom 1890, III, 730 ff. 742 ff. 749 ff. 781 ff. 807 ff. 814 ff. 911 ff., sowie auch das von der ersten preussischen Generalsynode angenommene Bekenntnis (vgl. Richter, Die Verhandlungen der preussischen Generalsynode 1847, 204 und dazu J. Müller, Die erste Generalsynode der evangelischen Landeskirche Preussens und die kirchlichen Bekenntnisse 1847, 145 ff.).

[5]) vgl. Schaff, The creeds of Christendom I, 651 ff. III, 914. — Coquerel, Histoire du Credo 1869, 114, 1 teilt ausserdem mit, dass das Stück auch bei dem Jubiläum des Cheshunt-college 1878 weggelassen worden sei. — Über Luthers Taufbüchlein vgl. gegen Harnack, Das apostolische Glaubensbekenntnis 1892, 16. 42 Thieme, Aus der Geschichte des Apostolikums 1892, 21, Köhler, Das Apostolikum als Tauf- und Konfirmationsbekenntnis, Hefte zur christlichen Welt 13, 1894, 4 f., sowie schon von Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik II, 1, 1864, 126 f.

[6]) vgl. Schaff, The creeds of Christendom III, 488, der auch 914* über das congregational creed sagt: „the clause of the descent into Hades or the realm of departed spirits is omitted, probably from dislike of the misleading popular mistranslation Hell, and on the ground of its omission in the Early Roman form of the apostles' creed“.

[7]) Historia dogmatis de descensu Christi ad inferos litteraria 181.

Digitized by Google

zehnten Jahrhundert geschehen; allgemeiner ist es wohl aber erst seit den Zeiten des Rationalismus der Fall gewesen. Semler[1]), Rosenmüller[2]), Ammon[3]) verwerfen den Artikel überhaupt, ja Bauer und Schell[4]) rechneten ihn zu denen, gegen deren Annahme sich das Gefühl und die Vernunft des neunzehnten Jahrhunderts am entschiedensten auflehnen müsse. Aber auch Schleiermacher[5]) hielt es nicht einmal für nötig, ihn erst als keinen eigentlichen Bestandteil der Lehre von der Person Christi zu bezeichnen und Rütenik[6]) meinte: übergehe ein Prediger bei Vorlesung des Apostolikums diesen dunklen Ausdruck, so solle man nicht glauben, dass er der Gemeinde was entziehe. Auch Baumgarten-Crusius[7]) und Köllner[8]) verwarfen die Höllenfahrt und Schweizer[9]) bezeichnete sie als apokryph. Desgleichen urteilte H. Schultz[10]): „die konfessionelle Frage, ob die sogenannte Höllenfahrt Jesu noch mit zu seiner Niedrigkeit zu rechnen sei, ist bei dem Charakter dieser Frage und ihrer Schriftgrundlagen dogmatisch gegenstandslos“; und Fr. Nitzsch[11]): „ein Anlass, die angebliche Höllenfahrt Christi dogmatisch zu erörtern, liegt nicht vor“. Ja selbst Grau[12]) hatte Bedenken dagegen und ebenso haben in Nordamerika und Frankreich

[1]) Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter discendam 1774, 488 ff., auch paraphrasis in epistolam I. Petri 1783, 180 f.

[2]) vgl. Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 1853, 286.

[3]) Die Fortbildung des Christentums zur Weltreligion II, a, 1834, 31 f.

[4]) vgl. Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 286.

[5]) Der christliche Glaube II, 1822. ² 1836, 84 ff. (§ 99).

[6]) vgl. Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 300, 1.

[7]) Grundriss der evangelisch-kirchlichen Dogmatik 1830, 58 f.

[8]) Symbolik 1837, 27.

[9]) Die christliche Glaubenslehre 1863—72. ²1877, II, 202 ff., auch „Hinabgefahren zur Hölle“ 1868.

[10]) Grundriss der evangelischen Dogmatik 1890. ² 1892, 108.

[11]) Lehrbuch der evangelischen Dogmatik 1892. ² 1896, 508.

[12]) Luthers Katechismus erklärt aus biblischer Theologie 1891, 62 ff.; auch: Worauf es im Streit um das Apostolikum ankommt, Beweis des Glaubens 1893, 6, 1.

Digitized by Google

sonst konservative Theologen Streichung des Artikels beantragt. Huidekoper[1]) z. B. frug: „Would it not be more to the credit of Christians, if, instead of retaining as a part of their creed, and endeavoring to explain the above clause, they were candidly to admit, that it originated in the now untenable idea of an Underworld; and that, so far from being a necessary article of faith, it is a tenet which every intelligent Christian, who does not wish to make a mockery of Christianity or to trifle with his own candor, ought to recoil from subscribing or uttering?“ und Shedd[2]) meinte geradezu: „If, then, the text of the Apostles' creed shall be subjected, like that of the New Testament, to a revision in accordance with the text of the first four centuries, the descensus ad inferos must be rejected as an interpolation.“ Ebenso beantragte 1893 bei der synode général officieux de la Rochelle de Grenier-Fojel[3]): „l'article ‚il est descendu aux enfers' sera retranché du symbole comme antiscripturaire“ und Bruston[4]) endlich zweifelt nicht, dass „les églises protestantes du vingtième siècle feront ce que celles du seizième ne pouvaient pas faire sans s'exposer à de grands dangers. Si elles ne veulent pas renoncer à la lecture de cet antique document, elles seront obligées d'y introduire de sérieuses modifications.“

Nun kann ich freilich auf diese sonstigen Bedenken gegen einzelne Stücke des Apostolikums hier nicht eingehen, ebensowenig wie ich die allgemeinen Gründe gegen seine gottesdienstliche Verwendung nachzuprüfen brauche. Denn mag man immerhin fragen, ob auch nur für diejenigen, die keinen Anstoss daran nehmen, das Apostolikum als Bekenntnis und zwar nicht nur bei der Taufe und im Hauptgottesdienst, sondern auch bei der Konfirmation und Ordination genügt: thatsächlich wird es nun einmal gegenwärtig in zahlreichen Kirchen bei diesen verschiedenen Gelegenheiten gebraucht. Zwar bei der Ordination kommt es wohl nur in Preussen und Schweden und bei der Konfirmation

---

[1]) The belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the underworld 1854. ⁷ 1887, 171.

[2]) Dogmatic theology 1888, II, 605.

[3]) vgl. Bruston, La descente du Christ aux enfers 1897, 32.

[4]) ebenda 38.

Digitized by Google

in Deutschland und der deutschen Schweiz vor. Auch im Sonntagsgottesdienst fehlt es in zahlreichen deutschen Kirchen, in der deutschen und zumeist auch der französischen Schweiz, in Holland sowie in den Freikirchen Englands und Nordamerikas; selbst bei der Taufe in der französischen und manchmal auch der deutschen Schweiz, in Frankreich, Holland und mehreren englischen und nordamerikanischen Denominationen. Aber sonst wird es doch namentlich bei dieser Veranlassung in allen abendländischen Kirchen gebraucht, wenngleich manchmal in einer Weise, die seine Bedeutung für den Bekennenden ungewiss zu lassen scheint.

So wird zunächst bei der Ordination nicht direkt auf das Apostolikum verpflichtet und sind auch bei der Taufe in manchen Kirchen Einführungsformeln vorgeschrieben oder wenigstens zugelassen, in denen nicht ausdrücklich Glaube an das Apostolikum verlangt wird. Beispielsweise heisst es in der württembergischen Agende zunächst: „lasset uns nun das Bekenntnis des heiligen Glaubens vernehmen, auf welchen die Kirche Christi erbaut ist“ — und dann: „wollt ihr, dass dieses Kind auf diesen Glauben getauft und auf Grund desselben christlich und gottselig erzogen wird?“ — oder in der badischen und pfälzischen: „vernehmet (nun zum dritten nach kirchlicher Ordnung) das Bekenntnis, in welchem die christliche Kirche von altersher ihren Glauben schon bei der Taufe bezeugt (das apostolische Glaubensbekenntnis)“ — und dann: „wollt ihr, dass dieses Kind auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft wird, und versprecht ihr, nach bestem Vermögen dafür zu sorgen, dass es im christlichen Glauben erzogen werde?“ — aber doch werden es Geistliche und Paten als drückend und störend empfinden, wenn dieses Bekenntnis nicht auch ihr eigenes ist. Ja in anderen Agenden heisst es hier und beim Hauptgottesdienst vielmehr: „lasst uns unsern christlichen Glauben bekennen“ — oder ähnlich; und will man auch da sagen, dieser Glaube brauche nicht durchweg der unsere zu sein? Vollends in den ältesten Taufliturgien wird ja geradezu gefragt: „glaubst du an Gott den Vater u. s. w.“ und bei der Konfirmation wird verlangt: „bekennet unsern christlichen Glauben“; dann aber kann auch nicht nur der Grundgedanke des Symbols (oder gar der lutherischen Erklärung), sondern muss

Digitized by Google

jeder einzelne Artikel desselben als verbindlich angesehen werden. Die entgegengesetzte Auffassung[1]), die anderen Bekenntnisschriften gegenüber notwendig sein mag, wird beim Apostolikum immer etwas Unbefriedigendes behalten.

Aber in welchem Sinne muss nun jeder Christ jedes Stück desselben bekennen können? Genügt es, wenn er es in der Bedeutung festhält, die er selbst oder auch irgend welche kirchliche Autorität (und wäre es die Luthers) ihm beilegt? Viele beruhigen sich dabei, ja selbst solche Theologen, die im allgemeinen eine andere Erklärung versuchen, wie Harnack[2]) und Zahn[3]), berufen sich gelegentlich auf jene. Und doch braucht sie hier so wenig wie anderwärts die richtige zu sein — auf welche Weise ist das Apostolikum also in Wahrheit zu deuten?

Wie die älteren Theologen seit Augustin[4]), so antworten auch noch zahlreiche neuere[5]): nach der Schrift; ja Kunze[6]) hat diese Methode noch vor kurzem ausführlich zu verteidigen versucht. Er geht davon aus, dass das Symbol die Lehre der Schrift wiedergeben wollte — müsste aber dann auch die Auslegung des alten Testaments im neuen ohne weiteres für die richtige halten, was doch heutzutage kaum ein Theolog mehr thun wird. Dann aber kann auch das Apostolikum, mag es immerhin zum Teil ebenso alt sein, biblische Begriffe doch bereits anders verstanden haben und ist also nicht nach der Schrift zu erklären, sondern aus der Zeit heraus, in der seine einzelnen Stücke entstanden sind.

---

[1]) vgl. z. B. Achelis, Zur Symbolfrage 1892, 5 ff. und Sell, Zur Kirchenfrage. Über evangelischen Gebrauch von kirchlichen Formeln, insbesondere von Glaubensbekenntnissen, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1893, 140 ff.

[2]) Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: Zum Kampf um das Apostolikum 1892, 25 f.

[3]) Das apostolische Symbolum 1893, 94. — Anders ist es gemeint, wenn sich Achelis, Zur Symbolfrage 23 ff. 51 ff., für die religiöse Wertung des Apostolikums überhaupt auf Luther beruft.

[4]) De symb. ad cat. I, ed. Bened. VIII, 1593 CD.

[5]) z. B. Cremer, Zum Kampf um das Apostolikum 1893, 4. 15, Lemme, Die Wurzeln des Taufsymbols, Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 1893, 55, K. Müller, Symbolik 1896, 46.

[6]) Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 1899, 484 ff.

Digitized by Google

Diese geschichtliche Methode wird denn auch nach dem Vorgange namentlich King's[1]) seit zweihundert Jahren von allen wissenschaftlichen Auslegern des Symbols befolgt — trotz gewisser Bedenken, die gegen sie erhoben werden könnten. Zunächst führt ja gerade sie möglicherweise zu einem unhistorischen Verständnis desselben, d. h. einem solchen, wie es keine frühere Zeit hatte — dann nämlich, wenn die ältesten Stücke schon ihre ursprüngliche Bedeutung verloren haben sollten, als die jüngsten hinzukamen. Aber gleichwohl müssen wir das Apostolikum so geschichtlich-ungeschichtlich verstehen, ebenso wie wir z. B. im Pentateuch, obwohl das früher kein Mensch gethan, jetzt jede Quellschrift aus sich selbst und ihrer Zeit heraus auslegen. Ja wir müssen beim Apostolikum auch dann an dieser Erklärung festhalten, wenn das Alter eines Stücks infolge der Zahl und Beschaffenheit unserer Quellen zunächst nicht sicher bestimmt werden kann. Denn dann kann vielfach, wenn nicht eine neuentdeckte Quelle, so doch sein Sinn Auskunft geben — ähnlich wie wir z. B. den Jakobusbrief, um ihn historisch erklären zu können, zunächst u. a. eben nach seinem Inhalt zu datieren suchen werden. Im übrigen aber müssen die drei Fragen nach dem Alter, Sinn und Wert eines Stücks möglichst auseinander gehalten werden — auch bei Untersuchung des „niedergefahren zur Hölle".

---

[1]) Historia symboli apostolici 1702. 1706, 34 f. (I, 32 f.).

Digitized by Google

I. Das Alter des Stücks.

Der Artikel von der Höllenfahrt findet sich nicht erst in denjenigen Texten des Apostolikums, die dasselbe in der später allgemein rezipierten Form bieten, sondern auch schon in zahlreichen anderen, jüngeren und älteren, die ein oder mehrere andere Stücke noch nicht enthalten[1]).

So bietet, um mit der spanischen Kirche zu beginnen, die Formel des Etherius und Beatus aus dem Ende des achten Jahrhunderts, die Hahn[2]) in § 56 mitteilt, noch kein creatorem coeli et terrae, kein conceptus und mortuus, kein communionem sanctorum[3]), wohl aber das descendit ad inferna. Desgleichen finden wir es bereits etwa 120 Jahre früher bei Ildefonsus von Toledo (Hahn § 55), der neben jenen Stücken auch noch das passus und vielleicht dei omnipotentis vermissen lässt[4]). Dürften wir

[1]) So werden wir uns von vornherein ausdrücken dürfen, da der spätere Wegfall eines Artikels (nicht eines Teils davon) in Texten des Apostolikums (nicht etwa in anderen, auf Grund desselben geschaffenen Bekenntnissen) in alter Zeit kaum irgendwo anzunehmen sein wird.

[2]) Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche [3] 1897.

[3]) Freilich könnten Schriftsteller, die, wie Kattenbusch (Das apostolische Symbol I, 1894, 152, 1) erwähnt, anderwärts (max. bibl. vet. patr. XIII, 392 B) schreiben: „quos ita instruunt in fide . . . ut ore proprio profiteantur apostolicum fidei symbolum, credere ‚in Deum patrem omnipotentem, et in Jesum Christum, filium eius unicum, Deum et dominum nostrum, qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine. Et in Spiritum sanctum'" — auch an unserer Stelle gekürzt haben, zumal sie hier das Symbol mit den Worten einführen: „Surgamus ergo cum ipsis apostolis et fidei nostrae symbolum, quem (quod) tradiderunt nobis, brevi compendio recitemus" (359 H. 360 A). Aber die wesentliche Übereinstimmung ihrer Formel mit den gleich zu erwähnenden früheren beweist wohl doch, dass sie wörtlich zitieren.

[4]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 155. Wenn derselbe vorher bemerkt, ohne die Möglichkeit des Vergleichs mit Etherius und Beatus

Digitized by Google

vollends seine Schrift für eine „leichte Überarbeitung“ eines Werks des Justinianus von Valencia ansehen[1]), so könnten wir auch das in Rede stehende Symbol um weitere 120 Jahre zurückdatieren. Aber jene Voraussetzung ist, wie Kattenbusch[2]) zeigt, nach der Beschreibung des liber responsionum des Justinianus bei Isidorus Hispalensis, de vir. illustr. 33 (patr. lat. LXXXIII, 1099 f.) kaum zu machen — oder wenigstens nicht zu beweisen. Und doch erscheint das descendit ad inferos nun auch schon in dem Glaubensbekenntnis des vierten Konzils zu Toledo im Jahre 633 (Hahn § 179), das nicht auf das Athanasianum, sondern eben das Toletanum zurückgehen wird[3]). Ja vielleicht stand der Artikel bereits in dem Symbol des Martinus von Bracara Ende des sechsten Jahrhunderts (Hahn § 54), das im übrigen dieselben Stücke, wie das des Etherius und Beatus und ausserdem, wie vielleicht das des Ildefonsus, auch das dei omnipotentis entbehrt[4]). Freilich in drei Handschriften, einem codex Bernensis und zwei zusammengehörigen codices Sangallenses fehlt auch das descendit ad inferna, obwohl dieselben sonst vielmehr Zusätze machen. Aber auch das omnium vor peccatorum lässt wenigstens der Bernensis weg, während es die beiden anderen übersehen mochten; ja sie alle haben wohl das deum et vor dominum gestrichen — denn an seiner Ursprünglichkeit kann meiner Meinung nach trotz Kattenbusch[5]) nament-

würde man wohl mehrere Male über Ildefonsus in Zweifel bleiben, so bezieht sich das nur auf dasjenige, was dessen Symbol enthalten, nicht das andere, was es nicht enthalten hat, spricht also nicht gegen das in der vorigen Anmerkung Behauptete, zumal ja zu Ildefonsus, wie sich zeigen wird, noch das Bekenntnis des Martinus von Bracara hinzukommt.

[1]) So Helfferich, Der westgothische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte 1860, 35 ff., Gambs, Die Kirchengeschichte von Spanien II, 1, 1864, 455, Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel II, 1869, 162, 137. 290, Hahn 66, 137.

[2]) Symbol I, 155, 4.

[3]) vgl. Loofs, Athanasianum, Herzogs Realencyclopädie, ³ II, 1897, 191 ff., auch gegen Burn, An introduction to the creeds and to the Te Deum 1899, 153 f. 180.

[4]) vgl. Caspari, Martin von Bracaras Schrift de correctione rusticorum 1883, CI f.

[5]) Symbol I, 154.

Digitized by Google

lich angesichts der von ihm selbst[1]) angeführten actio 13 des zweiten Konzils von Sevilla im Jahre 619 sehr wohl festgehalten werden. Umgekehrt bezeichnet er es ja auch mit Recht nur als einen Argwohn, dass vielleicht der Codex Toletanus das dortige Symbol mit dem wirklich von Martin niedergeschriebenen vermische und das letztere nach jenem ergänze; ebenso möglich bleibt es, dass derselbe den ursprünglichen Text bietet und dieser also bereits das descendit ad inferna enthielt. Steht es doch endlich auch in einer von Morin[2]) beschriebenen spanischen Homilie, während es dagegen bei Priscillian (Hahn § 53), in der ein Symbol voraussetzenden Formel eines Konzils von Toledo (Hahn § 168), dessen Zeit hier nicht zu untersuchen ist[3]), und in der mozarabischen Liturgie (Hahn § 58) noch fehlt — die Formel des Beatus (Hahn § 57) ist, wie Kattenbusch sofort sah[4]), jedenfalls vom Konstantinopolitanum beeinflusst und so für die Feststellung der Form des Apostolikums in der spanischen Kirche nicht direkt zu verwenden.

Gehen wir nach Gallien weiter, so haben noch die Verfasser des ordo vel brevis explanatio de catechizandis rudibus (Hahn § 71) und der Alcuin zugeschriebenen Schrift de divinis officiis (Hahn 80, 197) in ihrem Symbol zwar kein creatorem coeli et terrae und Amalarius von Trier zwar kein conceptum de spiritu sancto und vitam aeternam, wohl aber alle drei ein descendit ad inferna[5]). Desgleichen findet sich ein descendit ad infernum in der einer Expositio beati Augustini episcopi super symbolum zu Grunde liegenden, aber in Wahrheit dem sechsten oder siebenten Jahrhundert angehörigen Formel (Hahn § 65), die vielleicht überhaupt nur das communionem sanctorum vermissen lässt — das creatorem coeli et terrae und ebenso das resurrectio-

---

[1]) Symbol I, 156.

[2]) Liber comicus, Anecdota Maredsolana I, 1893, 411.

[3]) vgl. Hahn 209, 299, sowie Kattenbusch, Symbol I, 158. 407 f.

[4]) Symbol I, 399; vgl. Hahn 67, 140. — Übrigens ist dieser Beatus nicht nur „vielleicht", sondern sicher mit dem schon erwähnten identisch.

[5]) vgl. Haussleiter, Das apostolische Symbol in dem Bericht des Erzbischofs Amalarius von Trier, Neue kirchl. Zeitschr. 1898, 341 ff.; gegen Blume, Das apostolische Glaubensbekenntnis 1893, 192 f., Kattenbusch, Symbol I, 178 f., sowie Hahn § 96 nebst Anm. 260.

Digitized by Google

nem carnis wird möglicherweise vorausgesetzt[1]). Weiterhin die derselben Zeit angehörige dritte Formel des sogenannten Sacramentarium Gallicanum (Hahn § 66), dessen gallischer Ursprung freilich bestritten ist[2]), bietet zwar noch kein creatorem coeli et terrae, conceptum, mortuum, communionem sanctorum, wohl aber ein descendit ad inferna. Sehr unsicher ist dagegen das Vorhandensein dieses Stücks in der Formel, die einer derselben Zeit und der gallischen Kirche angehörigen Expositio fidei zu Grunde liegt (Hahn § 64)[3]) und im übrigen auch das passum, mortuum, omnipotentis, communionem sanctorum noch vermissen lässt[4]). Wohl aber stand aller Wahrscheinlichkeit nach ein descendit ad infernum im Symbol des Venantius Fortunatus (Hahn § 38), das sonst ausser den bei Rufin fehlenden Stücken auch noch das sepultus entbehrt[5]). Freilich haben ja Kattenbusch[6]) und Zöckler[7]) gemeint, Venantius verrate eigentlich überhaupt keinen lokalen Symboltext, sondern nehme von den Citaten des Rufin, was er brauchen könne[8]), aber wenn ersterer gleich nachher aus der Übergehung der Zusätze des Rufinschen Symbols (invisibili et impassibili und huius)[9]) auf deren Nichtvorhanden-

---

[1]) vgl. Caspari, Anecdota I, 1883, 290. 292, wonach also der Text bei Hahn eventuell zu modifizieren wäre.

[2]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 186 ff. und danach Hahn 75, 172; auch Swainson, The Nicene and Apostles' Creed 1875, 164.

[3]) vgl. dazu noch Burn, Neue Texte zur Geschichte des apostolischen Symbols, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1899, 179 ff.

[4]) vgl. Caspari, Anecdota XVI, 2. 284, 4.

[5]) Über das conceptus vgl. Caspari, Quellen III, 1875, 109.

[6]) Symbol I, 132.

[7]) Aquilejensisches Symbol, Herzogs Realencyclopädie [3] I, 1896, 762.

[8]) Dieses Verhältnis zwischen Rufin und Venantius ist auch gegenüber von Ffoulkes (The Athanasian Creed 1872, 18 ff.) durch Lumby (The history of the Creeds 1873, 124 ff.), Schaff (The creeds of Christendom 1890, II, 49), Zahn (Das apostolische Symbolum 1893, 72, 2), Kattenbusch (Symbol I, 131, vgl. 33. 102 ff.), Hahn (45, 69), Ommaney (A critical dissertation on the Athanasian Creed 1897, 168) als das richtige erwiesen worden. Wenn gleichwohl Thudichum (Glaubensbekenntnisse der Apostel und des Athanasius 1898, 44 ff.) die Schrift Rufins für unecht erklärt, so hätte er also diese und andere exorbitante Behauptungen wenigstens zu beweisen versuchen sollen.

[9]) Doch vgl. Ffoulkes, The Athanasian Creed 55.

Digitized by Google

sein in demjenigen des Venantius schliesst, so wird dieser wohl auch sepultus nicht nur deshalb übergangen und descendit nicht nur deshalb erörtert haben, „weil er aus Rufin entnehmen konnte, dass das sachlich signifikanter sei und doch nichts anderes bedeute“ [1]). Immerhin könnte noch bezweifelt werden, ob Venantius das Symbol seines Bischofssitzes Poitiers oder aber seines Geburtsortes Valdobbiadene voraussetze. Hahn [2]) sieht sich durch die Worte (Mon. Germ. hist. auct. antiqu. IV, 1, 257 f.) „ergo una divinitas in trinitate, quia dixit symbolum: Credo in Deum Patrem, et in Jesum Christum, et in Spiritu Sancto. Ergo ubi in praepositio ponitur, ibi divinitas approbatur, ut est: Credo in Patre, in Filio, in Spiritu sancto. Nam non dicitur: in sancta ecclesia, non dicitur: in remissione peccatorum, sed [sanctam ecclesiam et] remissionem peccatorum credis“ — an das Aquilejense erinnert, aber beweisend ist das natürlich nicht, und näher liegt es offenbar, wie Kattenbusch sagt, an das Symbol von Poitiers zu denken. Doch stehe es damit, wie es wolle, jedenfalls hat der Verfasser des pseudoaugustinischen Sermo 244, für den man gewöhnlich Cäsarius von Arles hält [3]), das descendit ad inferna in seinem Symbol gehabt — mag dasselbe nun im übrigen den späteren textus receptus

---

[1]) vgl. auch Hümpel, Nicetas, Bischof von Remesiana, Neue Jahrb. für deutsche Theol. 1895, 434, 6. — Kattenbusch selbst erkennt ja (Symbol I, 176) dem Symbol des Eligius von Noyon trotz der Abhängigkeit desselben von Cäsarius von Arles konkreten Lokalcharakter zu; warum also nicht dem des Venantius Fortunatus?

[2]) 45, 69; vgl. auch Caspari, Quellen I, 1866, 224; von Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik II, 1864, 93.

[3]) So nach den Benediktinern noch von Zezschwitz, ebenda 96, Caspari, Quellen II, 207. 212. III, 187, 168, Anecdota XVI, Zahn, Das apostolische Symbolum 8, Kattenbusch, Symbol I, 164 ff., Theol. Litteratur-Zeitung 1897, 142, Harnack, Apostolisches Symbolum, Herzogs Realencyclopädie [3] I, 742, Burn, The Athanasian Creed and its early Commentaries, Texts and Studies IV, 1896, XXIII. LXXXII, An introduction to the creeds and to the Te Deum 151. 224, Arnold, Cäsarius von Arles, Herzogs Realencyclopädie [3] II, 627. Anders Loofs, Gött. gel. Anz. 1894, 674, Herzogs Realencyclopädie [3] II, 188, der die oben erwähnte und jedenfalls nah verwandte expositio fidei für älter hält.

Digitized by Google

bieten oder das creatorem coeli et terrae und dei omnipotentis noch vermissen lassen (Hahn § 62)[1]).

Von deutschen Symbolen ist zunächst das von Burn[2]) in einem Münchener Codex des zehnten Jahrhunderts entdeckte zu erwähnen, das noch kein creatorem coeli et terrae, kein conceptum und mortuum, kein omnipotentis, kein communionem sanctorum und vitam aeternam, aber ein descendit ad inferos bietet. Und ganz ähnlich steht es mit dem von Bratke veröffentlichten Symbol (Hahn § 90), das indes bedeutend älter nicht nur als jenes, sondern als alle bisher betrachteten Symbole sein dürfte. Zwar wenn sich Bratke[3]) für jene Ansetzung, der auch Harnack[4]) zustimmt, vor allem darauf beruft, dass um 400 das communionem sanctorum schon ziemlich verbreitet gewesen sei, so kann ich das weder für richtig noch für beweisend halten[5]). Dann aber kann das Symbol auch aus Irland oder wenigstens, wie auch Harnack für möglich hält, aus Britannien stammen und dies um so mehr, weil sich eine von Bratke noch nicht beachtete Eigentümlichkeit desselben vor allem dort wiederfindet. Wie nämlich hier das unicum mit dem folgenden dominum nostrum verbunden wird, so auch in der Formel des sogenannten Book

---

[1]) Aus dem Sermo allein lässt sich diese Frage meines Erachtens nicht beantworten; denn hier können jene Auslassungen durch den Moment veranlasst sein; die erste besonders dadurch, dass es dem Verfasser ja vor allem darum zu thun ist, nach Anleitung des Symbols die vorbildliche Niedrigkeit Christi zu schildern. Aber auch der oben bereits erwähnte ordo vel brevis explanatio de catechizandis rudibus würde dagegen nur dann sprechen, wenn er von Johannes von Arles stammte — eine Vermutung Kattenbuschs (Symbol I, 210), die wohl erst noch der näheren Begründung bedürfte. Und ebenso die Verweisung der von Elmenhorst veröffentlichten homilia sacra (vgl. Hahn § 31g) an Cäsarius, um derentwillen Kattenbusch (Symbol 175, 3) gleichwohl die Echtheit des creatorem coeli et terrae bezweifelt.

[2]) Zeitschrift für Kirchengeschichte 1899, 186 ff.

[3]) Das Glaubensbekenntnis in einer Berner Handschrift aus dem 7.—8. Jahrhundert, Theol. Studien und Kritiken 1895, 165 ff.

[4]) Herzogs Realencyclopädie ³ I, 742.

[5]) Wandte doch Harnack (theol. Litt.-Ztg. 1892, 595) gegen Kattenbuschs Ansetzung des Niceta zu Anfang des fünften Jahrhunderts umgekehrt ein, er finde sie so lange zweifelhaft, als communio sanctorum nicht für diese oder die nächste Zeit belegt werden könne.

Digitized by Google

of Deer (Hahn § 77) und mehrerer altenglischer Codices (Hahn § 85 bis 87); sonst aber nur in dem Symbol jener Münchner Handschrift, die aus St. Emmeram in Regensburg stammt, eines St. Gallener Codex des neunten[1]) und dem deutschen Text eines Wiener Codex des elften Jahrhunderts (Hahn § 103)[2]). Ist das nicht zufällig, dann wäre also das descendit ad inferos — so heisst es auch später, aber nicht allein, im Symbol von Bangor (Hahn § 76), eines Codex der Lambeth Library (Hahn § 78) und jener Münchner Handschrift — auch in England schon vor dem Aufkommen des Textus receptus bekannt gewesen. Ja angesichts jener toletanischen Formel vom Jahre 633, wo wir lasen: „descendit ad inferos, ut sanctos, qui ibidem tenebantur, erueret, devictoque mortis imperio[3]) resurrexit", könnte man sich versucht fühlen, auch in dem sogenannten Bekenntnis des Patricius (Hahn § 226)[4]) das devicta morte auf die Höllenfahrt zu beziehen. Und da dieser, wie zuerst Kattenbusch sah[5]), von Victorinus von Pettau und zwar, wie Haussleiter meinte[6]), von dem ursprünglichen Kommentar desselben zur Apokalypse abhängig ist, so müsste das zugleich auch von der morte devicta, beziehungsweise post mortem devictam in dessen Symbolcitaten zu Offenb. 11, 1; 1, 13 gelten (Hahn § 13)[7]). Aber offenbar ist

---

[1]) Burn, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1899, 184 ff.

[2]) Über den pseudoaugustinischen Sermon 240 vgl. Kattenbusch, Symbol I, 190 f. (über seine Herkunft ebenda 193; gegen Nicolas, Le symbole des apôtres 1867, 217 und Hahn 50, 86); über den Codex Augiensis der exhortatio ad neophytos de symbolo Kattenbusch, Symbol I, 203 (über ihre Herkunft ebenda 203 ff. 408).

[3]) Dieselben Worte stehen übrigens auch in einer dem Damasus zugeschriebenen Formel (Hahn § 200), von der später noch die Rede sein wird.

[4]) Ich sage sogenannt, weil von Pflugk-Harttung (Die Schriften St. Patricks, Neue Heidelberger Jahrbücher 1893, 71 ff.), die Echtheit der Confessio S. Patricii bezweifelt hat; im übrigen kann die Frage hier auf sich beruhen, da, wie Haussleiter (Gött. gel. Anz. 1898, 371) urteilt, das Bekenntnis jedenfalls auf dem Boden der Inselreiche entstand.

[5]) Symbol I, 188, 6. 212 ff. 395 ff.

[6]) Gött. gel. Anz. 1898, 369 ff.

[7]) Doch lautet das erstere Citat, das Hahn allein giebt, nach Haussleiter (ebenda 370) vielmehr: „Mensura autem fidei est mandatum Domini nostri, patrem confiteri omnipotentem, ut didicimus, et huius

Digitized by Google

all das viel zu unsicher, als dass es sich erst verlohnte, die weitere Frage nach der Herkunft dieser Formel aufzuwerfen.

Ich wende mich vielmehr zu zwei Symbolen, die sich zwar auch nicht mit Sicherheit lokalisieren lassen, aber gewiss die Höllenfahrt enthielten. Allerdings bezweifelt das Kattenbusch[1]), wie nachträglich schon Caspari[2]) und dann wieder Hahn[3]), betreffs des ersten (Hahn § 41), das sich in zwei fälschlich dem Chrysostomus zugeschriebenen, aber in Wahrheit einem zwischen 450 und 550 lebenden Abendländer gehörenden Homilien findet und das creatorem coeli et terrae, das conceptus, passus, mortuus, das dei omnipotentis, das catholicam und communionem sanctorum noch vermissen lässt. Und in der That fehlt auch das descendit ad infernum in der ersten Homilie und könnte in der zweiten nur zur Erklärung des sepultus dienen. Allein angesichts der Worte: „Ergo iste, crucifixus sub Pontio Pilato, sepultus est, ut in morte nos vivificaret. Ipse mori voluit, ne nos moreremur. Ipse se obtulit seipsum pro nobis hostiam et oblationem in odorem suavitatis, ut de captivis liberos faceret, de superbis humiles, de inimicis amicos. Descendit ad infernum, ut et ibi a miraculo non vacaret. Nam multa corpora sanctorum resurrexerunt cum Christo, qui postea mortua sunt, sicut Lazarus, sicut filia archisynagogi, sicut filius viduae. Quod fecit in istis tribus, hoc fecit per propriam resurrectionem in multis sanctis“ (Caspari, Quellen II, 233) — angesichts dieser Worte, sage ich, ist zunächst das letztere kaum haltbar; dann aber wird sich wohl auch das erstere vielmehr so erklären, dass der Verfasser seine Hörer, die wie Christus

---

filium Dominum nostrum Jesum Christum ante originem saeculi spiritaliter apud patrem genitum, hominem factum et morte devicta in caelis cum corpore a patre receptum, effudisse spiritum sanctum, donum et pignus immortalitatis: hunc per prophetas praedicatum, hunc per legem conscriptum, hunc per manum Dei et per verbum patris et conditorem orbis“; die letztere, wie er mir brieflich mitzuteilen die Güte hatte: „quod autem dicit: in medio candelabrorum aureorum ambulantem similem filio hominis, similem dicit post mortem devictam, in caelis cum ascendisset adunato et isto corpore cum spiritu et gloriae suae quam recepit a patre potestate“.

[1]) Symbol I, 207 f.

[2]) Quellen II, 241, 94 gegen 209. 235, 89.

[3]) 50, 83.

Digitized by Google

leiden müssen, gleich mit seiner Auferstehung trösten will. Nur auf den pseudoaugustinischen Sermo 242 kann man sich dafür, dass das descendit ad inferna in der Erklärung auch sonst übergangen wurde, bei dem nichteinheitlichen Charakter desselben[1]) nicht länger berufen; die beiden zumeist[2]) Faustus von Reji zugeschriebenen Homilien (Caspari, Quellen II, 183 ff.) lässt ja dieser selbst schliesslich nicht gelten, zumal nach Entdeckung des Tractatus S. Faustini de Symbolo (Alte und neue Quellen 250 ff.; vgl. auch Hahn § 61). Und noch weniger lässt sich eben die Herkunft des in Rede stehenden Symbols mit Sicherheit angeben. Caspari[3]) sah sich zwar namentlich durch die Stellung der Kirche in der zweiten Homilie (credite ergo vitam aeternam, ubi mors non nominatur, corruptio, varietas, miseria et tentatio non accidit. Erunt homines in resurrectione in vita aeterna, sicut angeli in coelo, per sanctam ecclesiam pervenientes) an das (spätere) karthaginiensisch-afrikanische Symbol erinnert (Hahn § 12. 47—49)[4]); aber Kattenbusch[5]) hat dagegen mit Recht die Anlage jener Homilie betont. „Dieselbe behandelt nämlich die Artikel vom Vater, Sohn und Geiste nach dem Schema fides, spes, caritas. Der Geist „caritate conjungitur". Sofort fällt dem Verfasser ein, dass die „dona", auf welche er nach Artikel 9 noch zu sprechen kommt, auch nach jenem Schema zu verteilen sind: „Ecce videte alia tria: in carnis resurrectione fides, in vita aeterna spes, in sancta ecclesia caritas." Die Gruppierung ist aber aus der ersteren Verwendung jenes Schemas erst ganz verständlich. Der Vater ist nach dem Verfasser als die Macht das spezifische Objekt der fides. Der Sohn ist das Fundament

---

[1]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 210, 16 und namentlich Loofs, Gött. gel. Anz. 1894, 672 f.

[2]) Anders Luckock, The intermediate state between death and judgment, 1892. 1896, 295 f. und besonders Bergmann, Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtlitteratur 1898, 71 ff.; dagegen wieder Seeberg, Faustus von Reji, Herzogs Realencyclopädie ³ V, 1898, 785 f.

[3]) Quellen II, 242, 98.

[4]) vgl. aber dazu Lumby, The history of the Creeds 18. 153 f., Blume, Das apostolische Glaubensbekenntnis 181, Kattenbusch, Symbol I, 135 ff.

[5]) ebenda 208.

Digitized by Google

der Hoffnung auf die vita aeterna. Wo ist noch das Objekt für die caritas, die der Geist gewährt, als in der ecclesia? Wollte der Verfasser abermals das Schema von Glaube, Hoffnung, Liebe verwenden, so blieb ihm nichts anderes übrig, als die ecclesia zuletzt zu bringen.“ Und doch ist das, auch wenn die Kirche wirklich als Objekt für die caritas gelten sollte, kaum schon genügend, um jenes per sanctam ecclesiam zu erklären. Eher könnte man dafür mit Kattenbusch auf ihre Beschreibung in der ersten Homilie verweisen: „ipsa est, quae dimittit peccata, exonerat omnia pondera, eliquata corda perducit ad palmam promissam supernae vocationis. Promittit carnis resurrectionem, promittit vitam aeternam etc.“ (Caspari, Quellen II, 230) — aber möglicherweise erklärt sich auch dies umgekehrt aus einem per sanctam ecclesiam am Schluss des Symbols, trotz der unmittelbaren Verbindung der Kirche mit dem heiligen Geist im vorangehenden: „Ergo iste Spiritus consecrat, sanctificat, benedicit, honorificat, gubernat, protegit, consolatur, perducit ad sanctam ecclesiam“ (ebenda 229). Eine Entscheidung wird sich also auf diesem Wege noch nicht treffen lassen, wohl aber, soweit dies eben überhaupt angeht, mit Hilfe der anderen von Caspari hervorgehobenen Eigentümlichkeiten unseres Symbols — denn aus der Berührung der Homilien selbst mit Augustin wird sich für ihre Herkunft nicht viel entnehmen lassen. Wichtiger ist erst, dass das tertia die a mortuis resurrexit sich so, ausser bei Phöbadius (Hahn § 189), nur noch (vielleicht, setzt Kattenbusch hinzu)[1]) in dem den beiden pseudoaugustinischen, aber nach Afrika gehörenden Sermonen de symbolo ad catechumenos 2 und 3 und dem sermo contra Judaeos, Paganos et Arianos de symbolo zu grunde liegenden Symbol (Hahn § 48), sowie (nach Kattenbusch's Beobachtung)[2]) in dem Citat aus demselben bei dem Karthager Fulgentius Ferrandus (ep. 5, 8, patr. lat. LXVII, 918 A) findet. Dazu kommt, dass virgine vor Maria sonst nur bei Tertullian[3]), Augustin (Hahn § 47)[4]), Fulgentius von Ruspe (Hahn

---

[1]) ebenda 139, 6. [2]) ebenda 152, 2.

[3]) vgl. ebenda 142. 144, 3.

[4]) vgl. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 1879, 233, 38.

Digitized by Google

§ 49)[1]), in jenen drei pseudoaugustinischen Sermonen (Hahn § 48) und freilich auch der explanatio symboli habita ad competentes des Niceta von Remesiana (Hahn § 40)[2]) nach dem Codex Chisianus steht. Aber wenn endlich auch das vitam aeternam neben den Symbolen des Niceta, Petrus Chrysologus (Hahn § 35)[3]), des von de Rubeis mitgeteilten scrutinium Aquilejense (Hahn § 37)[4]), des Maxentius von Aquileja (Hahn 44, 68), mehreren spanischen (Hahn § 54—56. 58), gallischen (Hahn § 61. 62. 64. 65. 66, 3. 68—73), britischen (Hahn § 76), deutschen (Hahn § 90. 91) besonders die sämtlichen späteren afrikanischen Symbole (Hahn § 12. 47—51) bieten[5]), so liegt es nach allem bisherigen wohl doch am nächsten, ihnen vermutungsweise auch das unsrige zuzurechnen. Und ebenso das der enarratio Pseudo-Athanasiana in symbolum (Hahn § 46)[6]), das jedenfalls das descendit ad inferna bietet, obwohl es vielleicht das creatorem coeli et terrae und conceptum[7]), sowie sicher das passus, mortuus, das dei omnipotentis, das catholicam, sanctorum communionem, ja selbst das remissionem peccatorum, resurrectionem carnis, vitam aeternam noch vermissen lässt. Freilich ist das letztere

---

[1]) vgl. Caspari, Quellen II, 256, 10.

[2]) vgl. darüber jetzt Morin, Nouvelles recherches sur l'auteur du 'Te Deum', Revue Bénédictine 1894, 49 ff., Hümpel, Neue Jahrb. für deutsche Theol. 1895, 275 ff. 416 ff., Zöckler, Herzogs Realencyclopädie ³ I, 762, Zahn, Neuere Beiträge zur Geschichte des apostolischen Symbolums, Neue kirchl. Zeitschr. 1896, 93 ff., wodurch auch Hahns Aufstellungen (47, 72) sich erledigen.

[3]) Die Bedenken Kattenbuschs (Symbol I, 101 f.) dagegen scheinen mir ungenügend, ohne dass ich hier Veranlassung hätte, das näher zu begründen.

[4]) Kattenbuschs (ebenda 107. 180) und Hahns (43, 66) Zweifel an der Herkunft dieses Symbols bedürfen hier ebenfalls keiner Prüfung.

[5]) Die bereits oben (S. 14 Anm. 2) erwähnte exhortatio sancti Ambrosii episcopi ad neophytos de symbolo, die das Glied nicht voraussetzt (Hahn § 45), ist noch von niemand nach Afrika verlegt worden, von der enarratio Pseudo-Athanasiana in symbolum (Hahn § 46) wird gleich die Rede sein.

[6]) Die Schrift ist übrigens ausser von Bianchini auch von Waage, De aetate articuli, quo in Symbolo apostolico traditur Jesu Christi ad inferos descensus 1836, 169 ff. veröffentlicht worden.

[7]) vgl. darüber Kattenbusch, Symbol I, 145.

Digitized by Google

sehr merkwürdig, so dass man mit Kattenbusch vermuten könnte, bei subjungitur denique in Sanctam Matrem Ecclesiam beginne in der einzigen bisher bekannten Handschrift in Verona eine neue Membrane, vor der etwas ausgefallen sei, oder wenigstens (da darauf weder der erste Herausgeber Bianchini noch Reifferscheid, der die Handschrift später untersucht hat[1]), hindeutet) dieselbe setze einen — vor oder nach Erwähnung der Kirche — verstümmelten Text voraus, der im letzteren Falle vielleicht auch das denique noch nicht enthalten habe. Möglich bleibt es freilich auch, trotz aller von Kattenbusch geäusserten Bedenken, dass der Verfasser die fraglichen Stücke nur überging, weil er lediglich trinitarisch-christologisch interessiert war; ebenso aber endlich, dass das Symbol thatsächlich nach dem heiligen Geist nur der Kirche gedachte. Aus dem in (nicht per)· sanctam matrem ecclesiam lässt sich also noch kein afrikanischer Ursprung desselben ableiten, vielleicht aber aus dem singulären die tertio, das sich so nach Hahn[2]) nur in Augustins sermo 212 (in umgekehrter Stellung in sermo 214 und de fide et symbolo) findet. Ferner stammt das comma Johanneum, das unsere enarratio am Schluss zitiert, wahrscheinlich aus der afrikanischen Kirche[3]); wenigstens begegnet es ausser bei Priscillian (lib. apol. 4, corp. script. eccles. lat. XVIII, 6) und Etherius und Beatus (adv. Elip. I, max. bibl. vet. patr. XIII, 360 GH) zuerst bei Victor von Vita (hist. persec. Afric. prov. II, 82, corp. script. eccles. lat. VII, 60) und Fulgentius von Ruspe (resp. ad. Arian., patr. lat. LXV, 224 A, de trin. 4, ebenda 500 C, pro fide cath., ebenda 715 A)[4]). Gleichwohl

---

[1]) Bibliotheca patrum latinorum italica, Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, hist.-philos. Klasse 49. 1865, 28.

[2]) 40, 44. 58, 104. Im Codex Bobiensis-Vaticanus der explanatio symboli ad initiandos beruht es nach Caspari, Quellen II, 127, 105 nur auf einem Textfehler.

[3]) So auch Westcott, The Epistles of St. John 1883. [2] 1886, 203 f., Holtzmann, Einleitung in das neue Testament 1885. [3] 1892, 23.

[4]) Ebenso bei den unbekannten Verfassern der libri contra V(M)arivadum (patr. lat. LXII, 359 B), de trinitate I und X (ebenda 243 D. 246 B. 297 B; vgl. darüber Bardenhewer, Patrologie 1894, 573, Ficker, Studien zu Vigilius von Thapsus 1897, 45 ff., Morin, Les douze livres sur la trinité attribués à Vigile de Thapse, Revue Bénédictine 1898, 1 ff.) und einer expositio fidei catholicae, die Caspari, Anecdota 304 ff., ver-

Digitized by Google

wird unsere enarratio nicht, wie Bianchini wollte, dem Vigilius zugehören; denn dass sie zwischen den pseudoathanasianischen libri de trinitate überliefert wird, ist ohne Belang, wenn dieselben einen anderen Verfasser haben[1]); den sonstigen Gründen jenes aber stehen, wie schon er selbst, dann Waage[2]) und zuletzt Kattenbusch[3]) gezeigt hat, ebenso viele Bedenken gegenüber. Letzterer will die Schrift sogar vielmehr in dem westlichen Europa entstanden denken[4]), zum Beweise wofür aber doch offenbar die dort vorkommenden, dem matrem analogen Eigentümlichkeiten, wie das a Maria virgine bei Martinus von Bracara (Hahn § 54) und das communionem sanctorum, das sich übrigens zuerst bei Niceta, also in Dacien findet (Hahn § 40), entfernt nicht genügen. Eher könnte Waage, dessen Dissertation überhaupt jetzt öfter zitiert als gelesen zu werden scheint, mit seiner Bestimmung der Entstehungszeit wenigstens zum Teil Recht haben[5]). Denn daran wird allerdings trotz der Bemerkung zu dem descendit ad inferna: „vacaret enim tanti mysterii gratia, si caro solum inanima, id est quae animam non haberet, cruci fuisset affixa“ (Waage, De aetate articuli etc. 172) nicht zu denken sein, dass die appollinaristische Härese noch unbekannt sei; sie wird vielmehr auch sonst mehrfach in dieser ungenauen Weise bekämpft; wohl aber klingt der Satz der Einleitung: „quamvis velle nostrum sit, perficere tamen sine illo non invenimus“ (ebenda 169) allerdings vorpelagianisch[6]). Umgekehrt ist auch das: „Deus unus est, ne una persona sit“ (ebenda 173) nicht erst nach Augustin denkbar; heisst es doch z. B. schon in dem

öffentlicht hat (vgl. auch ebenda XXIII ff., Hahn § 227). — Für afrikanischen Ursprung der enarratio treten auch Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 1853, 177 und Lemme, Die Wurzeln des Taufsymbols, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1893, 48, 1, ein. Von Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik II, 1, 1864, 92 f. rät auf Mailand.

[1]) vgl. vorige Anmerkung. [2]) De aetate articuli etc. 136 f.

[3]) Symbol I, 148. [4]) ebenda 202, 1.

[5]) De aetate articuli etc. 137 ff.; vgl. auch Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 177.

[6]) vgl. den 5. Anathematismus der 16. Synode zu Carthago im Jahre 418, Hahn § 169.

Digitized by Google

Bekenntnis des Phöbadius (Hahn § 189)[1]) wenigstens ähnlich: „Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum Deum esse confitemur.“ Aber sicher ist diese Datierung natürlich ebensowenig wie jene Lokalisierung; um so mehr bei dem noch übrigen abendländischen Symbol.

Rufin bezeugt nämlich comm. in symb. ap. 14. 18 (patr. lat. XXI, 352 B. 356 A), dass um 400 die Gemeinde von Aquileja zwar noch kein creatorem coeli et terrae, kein conceptus, passus, mortuus, kein dei omnipotentis, kein communionem sanctorum, kein vitam aeternam, wohl aber ein descendit in inferna bekannte. Freilich hat Ffoulkes[2]) das letztere deshalb bezweifelt, weil Rufin in seinen beiden Apologien gegenüber Anastasius und Hieronymus dieses Glied nicht erwähne. Aber schon Lumby[3]) hat darauf mit Recht erwidert, dazu sei weder hier noch dort Anlass gewesen, am wenigsten in der ersten Apologie, wo Rufin nicht den aquilejensischen, sondern den allen Kirchen gemeinsamen Glauben auseinandersetzen will (patr. lat. XXI, 625 B. 628 A). Und darüber sagt er ja auch im commentarius in symbolum apostolorum 18 (ebenda 356 A): „sciendum sane est, quod in ecclesiae Romanae symbolo non habetur additum descendit ad inferna: sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo.“ Rudelbach[4]) wollte zwar das erstere aus Leo dem Grossen, ep. 28, 4 (patr. lat. LIV, 769 B) widerlegen, wurde aber schon von Caspari[5]) mit Recht zurückgewiesen; bei Waages[6]) und Güders[7]) Vermutungen über Augustin hielt wohl auch dieser das nicht erst für nötig. Dagegen zeigte er in eingehender Beweisführung, dass weder Cyrill (Hahn § 124) noch Macarius von Jerusalem, den Gelasius Cyzicenus in seiner Geschichte des Kon-

---

[1]) vgl. dazu Kattenbusch, Symbol I, 171 f. — Auch Walch, Bibliotheca symbolica vetus 1770, 74 urteilt übrigens: „parum abest, quin hanc omnium Latinarum vetustissimam esse suspicemur, quae descensum ad inferos habeat.“

[2]) The Athanasian Creed 37 f. [3]) The history of the Creeds 125 ff.

[4]) Die Sakramentworte 1837, 50 f.

[5]) Historisk-kritiske afhandlinger over en del virkelige og formentlige orientalske daabsbekjendelser 1881, 252, 88. 269, 99.

[6]) De aetate articuli etc. 141 ff.

[7]) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 177.

Digitized by Google

zils von Nicäa einen Überblick über das Leben Christi geben lässt, den descensus im Symbol voraussetzen[1]). Dasselbe gilt von Epiphanius (Hahn § 125. 126) und den orientalischen Liturgien, auf die sich Waage[2]) und Güder[3]) weiterhin beriefen; auch die Abgarlegende und andere Zeugnisse sind wenigstens nicht ohne weiteres zu verwenden. Dagegen meint man gewöhnlich, die vierte Formel von Sirmium vom Jahre 359, von der wieder die von Nike (359) und Konstantinopel (360) abhängig sind (Hahn § 163. 164. 167), gingen mit ihrem εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα oder κατεληλυθότα (καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα)· ὃν πυλωροὶ ᾅδου ἰδόντες ἔφριξαν oder ὃν (oder ὅντινα καὶ) αὐτὸς ὁ ᾅδης ἐτρόμασε oder ἔπτηξεν auf ein Ortssymbol zurück, obwohl neben dieser Aussage andere stehen, von denen man das nicht annehmen wird. Auch enthielt das antiochenische Gemeindesymbol (Hahn § 130), das allerdings — neben der vierten Formel der Enkäniensynode (Hahn § 156) — namentlich in der Einleitung: πιστεύομεν εἰς ἕνα τὸν μόνον καὶ ἀληθινὸν θεόν und der Bemerkung über Christus: δι' οὗ οἵ τε αἰῶνες κατηρτίσθησαν καὶ τὰ πάντα ἐγένετο anklingen dürfte, und da unsere Formel von Marcus von Arethusa verfasst war, auch sehr wohl anklingen konnte[4]), keinen Artikel von der Höllenfahrt. Das von Sirmium aber ist uns mindestens im einzelnen überhaupt unbekannt; denn das Bekenntnis des Germinius (Hahn § 192) ist vielleicht nur von der vierten sirmischen Formel abgeleitet; und wenn es in dem dominum deum nostrum auf das Ortssymbol zurückgeht, so bleibt dasselbe doch im übrigen unklar[5]). Auch für das nahe Pettau liess sich aus Victorin kein descendit im Symbol belegen, obwohl es ja von Aquileja aus später leicht dorthin kommen konnte[6]). Sicher finden wir das

[1]) Afhandlinger 106 ff., 230 ff., vgl. auch Kattenbusch, Symbol I, 241, 10; gegen Hahn 132, 373.

[2]) De aetate articuli etc. 129 ff. 146 ff.

[3]) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 176 f. 178.

[4]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 261, 16. 381, 22. II, 1900, 198, 26.

[5]) vgl. ebenda I, 398, 2. II, 897, 53, wo es aber — schwerlich mit Recht — als denkbar bezeichnet wird, dass das et mortem in der Formel des Germinius auf sepultus und descendit in inferna zugleich sich stütze.

[6]) vgl. Ffoulkes, The Athanasian Creed 15: „Aquileja . . . when Illyria and Pannonia became Roman provinces, became their emporium

Digitized by Google

Stück daher nur noch in den Tauffragen der sogenannten ägyptischen Kirchenordnung (Hahn § 139), die, wie es auch um ihren Ursprung stehe[1]), jedenfalls mit grösserem Rechte als die eben besprochenen Formeln orientalisch heissen dürfen — sonst aber allerdings nirgends; denn das sogenannte armenische Bussglaubensbekenntnis (Hahn § 138) gehört überhaupt nicht hierher und ist ausserdem wahrscheinlich von unserem textus receptus oder wenigstens einer ihm ähnlichen Formel abhängig[2]). Wo stammt die Höllenfahrt dagegen in jenen anderen Symbolen her?

Nach der oben (S. 6) erwähnten Anschauung über die Entstehung des Symbols könnte man auch unser Glied zunächst aus der Schrift abzuleiten versuchen[3]). Aber dagegen spricht doch schon dies, dass, so wenig wie in jenen drei Synodalformeln, von denen ich eben sprach, ebensowenig auch in der Schrift gerade

---

as well", Kattenbusch, Symbol I, 398, 2: „Aquileja war zwar nicht Metropolitanstadt für diese Gegenden, wohl aber faktisch eine Art von Vorort für Noricum, Pannonia, Illyricum (Dalmatia)", Zahn, Das apostolische Symbolum 72 f.: „Wir dürfen neben Aquileja vielleicht Sirmium an der Sau in der südöstlichen Ecke von Pannonien als einen der Hauptsitze dieses Symbolstückes betrachten."

[1]) vgl. auf der einen Seite Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts I, Texte und Untersuchungen VI, 4, 1891, 27, Theol. Litt.-Ztg. 1892, 493 ff., Hippolytus im Kirchenrecht, Zeitschr. für Kirchengesch. 1895, 1 ff., Apostolische Konstitutionen und Kanones, Herzogs Realencyclopädie [3] I, 736 f., Harnack, Theol. Studien und Kritiken 1893, 408 ff., Kattenbusch, Symbol I, 322 ff., auf der anderen Funk, Die apostolischen Konstitutionen 1891, 142 ff. 253 ff., Die apostolischen Konstitutionen, Theol. Quartalschrift 1893, 605 ff., Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen und die verwandten Schriften, Histor. Jahrbuch 1895, 1 ff. 473 ff., Die Symbolstücke in der ägyptischen Kirchenordnung und den Kanones Hippolyts, Theol. Quartalschrift 1899, 161 ff., Das Testament unseres Herrn, ebenda 1900, 173, Kunze, Ein neues Symbol aus Ägypten und seine Bedeutung für die Geschichte des altkirchlichen Taufbekenntnisses, Neue kirchliche Zeitschrift 1897, 566, Ignatius Ephräm II Rahmani, Testamentum domini nostri Jesu Christi 1899, XXXV ff.

[2]) vgl. Caspari, Quellen III, 213, 364. 365, Kattenbusch, Symbol I, 319.

[3]) vgl. Schaff, The creeds of Christendom II, 46, Zöckler, Herzogs Realencyclopädie [3] I, 762.

Digitized by Google

die Höllenfahrt besonders hervorgehoben wird. Denn wollte man sich dem gegenüber auf I. Petr. 3, 18 ff. berufen, so war doch dort von der Höllenfahrt ausdrücklich überhaupt nicht die Rede; Eph. 4, 9 aber hiess es: κατέβη εἰς τὰ κατώτερα (μέρη) τῆς γῆς oder in den lateinischen Übersetzungen descendit in inferiora (inferiores partes) terrae[1]). Ja, auch in der Kirche und Theologie waren, wie sich später noch zeigen wird, nicht gerade jene im Symbol begegnenden Ausdrücke ausschliesslich oder vorwiegend üblich: ein Argument, das nun ebenso gegen alle anderen Versuche spricht, die Erwähnung des descensus in mehreren Symbolen zugleich zu erklären. Im einzelnen beurteile ich dieselben ausserdem in der Reihenfolge, in der sie geschichtlich aufgetreten sind.

Wie nach dem oben (S. 7) Bemerkten zu erwarten, war King[2]) der erste, der über den Ursprung des descensus im Symbol eine von vielen[3]) bis auf unsere Tage geteilte Hypothese zwar nicht aufstellte[4]), aber doch am wirksamsten vertrat. Er be-

---

[1]) vgl. schon Witsius, Exercitationes sacrae in symbolum quod apostolorum dicitur [4] 1712, 278: „atque id omnium primum observatum velim, phrasin hanc Christus descendit ad inferos, αὐτολεξεὶ in Sacris Literis nuspiam reperiri."

[2]) Historia symboli apostolici 1702. 1706, 193 ff. (IV, 55 ff.).

[3]) vgl. z. B. Luckock, The intermediate state between death and judgment 128. 134, Josephson, Niedergefahren zur Hölle, Beweis des Glaubens 1897, 404; auch Schmidt, Christliche Dogmatik II, 1898, 388: „Dennoch mochte das grosse Aufsehen, welches die Lehre des Apollinaris, eines so verehrten Mannes, machte, die scharfe Opposition, in welcher die bedeutendsten Theologen mit der Synode von Konstantinopel (381) eine vollkommen menschliche, aus Leib und Geist bestehende Natur in Christus behaupteten und als den christlichen Glauben vertraten, der Aufnahme des „niedergefahren zur Hölle", das sich schon in wesentlich älteren Texten findet, die allgemeine Zustimmung sichern, die es nach und nach fand." Andererseits hatten doch auch schon Münscher (Handbuch der christlichen Dogmengeschichte IV, 1809, 412) und Neander (Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche II, 1829, 923, 1) Bedenken geäussert.

[4]) Sie findet sich schon bei Polanus, Syntagma theologiae Christianae VI, 21 (zitiert nach Schweizer, Hinabgefahren zur Hölle 1868, 87) und Lightfoot, Dissertatio in quartum articulum symboli apo-

Digitized by Google

hauptete nämlich, der descensus sei im Gegensatz zum Apollinarismus ins Symbol gekommen, und konnte sich dafür in der That auf eine Reihe von Stellen berufen, in denen die Väter mit jenem gegen diesen operieren. Waage[1]) fügte noch zahlreiche andere hinzu, zeigte aber nun zugleich, dass die Höllenfahrt zumeist nur als Argument zweiten Ranges vorkomme, neben dem Hinweis auf die durch die Vollständigkeit der Erlösung (unter Voraussetzung der griechischen Auffassung derselben) erforderte vollkommene Menschheit Christi; ja, dass dies ganz natürlich sei, wenn anders die Höllenfahrt allein einen menschlichen νοῦς nicht beweisen könne und daher auch von Apollinarius nicht geleugnet und von andern vielmehr als Beweis für die Gottheit Christi verwendet worden sei. Gregor von Nazianz und von Nyssa, sowie Augustin gedenken ihrer deshalb in diesem Zusammenhang überhaupt nicht, und ebenso wenig die antiapollinaristischen Synoden von Alexandrien 362 und die römischen unter Damasus, jenes schon früher erwähnte Toletanum (Hahn § 168) und das Bekenntnis des Pelagius (Hahn § 209). Auch Rufin, der (comm. in symb. ap. 5, patr. lat. XXI, 344 B) die im aquilejensischen Symbol sich findende Bezeichnung des Vaters als invisibilis et impassibilis aus dem Gegensatz gegen Sabellius erklärt, sagt nichts von einer antihäretischen Spitze des descendit in inferna und erwähnt es dort, wo er des Apollinarismus gedenkt (c. 39, patr. lat. XXI, 376 B), überhaupt nicht[2]). Wollte King[3]) aber endlich auch das εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα oder κατεληλυθότα in jenen Synodalformeln der Jahre 359 und 360 so erklären, dass die in Sirmium, Nike und Constantinopel versammelten Arianer durch einen antiapollinaristischen Zusatz ihre orthodoxen Gegner hätten entzweien und sich selbst, denen eine ähnliche Ketzerei vorgeworfen wurde,

---

stolici: descendit in infernum (nach Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 272 f.). Vgl. auch Pearson, Expositio symboli apostolici 1659. 1690, 418 ff.

[1]) De aetate articuli etc. 6 ff., vgl. auch Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 138 ff. 172 ff., Nicolas, Le symbole des apôtres 226 ff.

[2]) Auch gegen Smyth, Is the „descensus" in the apostles' creed an „interpolation" and superfluous? Andover Review 1889, XI, 420.

[3]) Historia symboli apostolici 211 ff. (IV, 70).

Digitized by Google

hätten reinwaschen wollen, so hat dagegen wiederum schon Waage[1]) mit Recht eingewandt, damals sei der Apollinarismus überhaupt noch nicht bekannt gewesen, der ähnliche Irrtum der Arianer aber erst später und nie als besonders wichtig bekämpft worden. Er selbst[2]) vermutete daher vielmehr unter dem Beifall Güders[3]), man habe mit dem descensus im Unterschied von den Homousianern die Subordination Christi beweisen wollen, hat das aber mit der Betonung des Todes Christi durch den Arianer Palladius[4]) natürlich entfernt noch nicht bewiesen. Güder[5]) fühlte auch bereits, dass zu jener Erklärung des εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα oder κατεληλυθότα das weitere: ὃν πυλωροὶ ᾅδου ἰδόντες ἔφριξαν oder ὃν (oder ὅντινα καὶ) αὐτὸς ὁ ᾅδης ἐτρόμασε oder ἔπτηξεν schlechterdings nicht passen will, und suchte daher[6]), wie schon Waage[7]), wenigstens für die Aufnahme des descensus in die späteren Symbole eine andere Erklärung zu geben. Er dachte wieder an die Lehre vom Fegefeuer, die sich im Unterricht an den descensus leicht hätte anreihen lassen, hielt das aber mit Recht noch nicht für genügend. „Hat doch", so sagte er, „unseres Wissens sich nie ein Kirchenlehrer zur Begründung des purgatoriums auf das descendit im Apostolikum berufen; beide Lehren wurden bestimmt, mit vollem Bewusstsein ihrer Nichtzusammengehörigkeit, auseinandergehalten. Auch hatte die neue Doktrin keineswegs die Wirkung, jene ältere mehr hervorzuheben, umgekehrt, sie verdunkelte sie und drängte sie in den Hintergrund."

---

[1]) De aetate articuli etc. 110 ff., vgl. auch Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 134, sowie Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, 1887. [3] 1894, 306 ff. Augustin sagt geradezu (de haeres. 49, patr. lat. XLII, 39): „In eo, quod Christum sine anima solam carnem suscepisse arbitrantur, minus noti sunt; nec adversus eos ab aliquo inveni de hac re aliquando fuisse certatum."

[2]) De aetate articuli etc. 118 ff.

[3]) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 135.

[4]) vgl Mansi, coll. conc. III, 606.

[5]) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 136.

[6]) ebenda 178 f. [7]) De aetate articuli etc. 121 ff. 153 ff.

Digitized by Google

Wenn daher Nicolas[1]) und Shedd[2]) gleichwohl auf diese Weise das descendit im späteren Symbol zu erklären unternahmen, so waren sie schon im voraus durch Güder widerlegt[3]); aber auch sein eigener schliesslicher Appell an die Autorität des römischen Ritus ist deshalb hinfällig, weil trotz seiner u. a.[4]) gegenteiligen Behauptung noch zur Zeit Gregors des Grossen die römische Gemeinde kein descendit bekannte, weder im Taufsymbol — denn das war das Constantinopolitanum — noch auch bei anderer Gelegenheit, denn Gregor hat in seinem Privatsymbol (Hahn § 231), das neben jenem auf ein solches zurückgehen dürfte, nichts dergleichen[5]). Kein Wunder daher, dass gegenwärtig manche, so z. B. Blume[6]), auf eine Erklärung für das Aufkommen unseres Artikels überhaupt verzichten.

Aber vielleicht vereinfacht sich das Problem, wenn wir zunächst einmal, wie ja schon Güder und Nicolas thaten, die einen das descendit enthaltenden Symbole auf ein oder mehrere andere zurückzuführen suchen. So haben wenigstens Pearson[7]), Caspari[8]) (wenngleich nur bedingungsweise), Co-

---

[1]) Le symbole des apôtres 81. 230 ff., besonders 233: „On y vit une expression des plus transparentes de cette croyance; mieux encore, elle en sembla une justification et une preuve."

[2]) Dogmatic Theology 1888, II, 607: „It required the development of the doctrine of purgatory, and of the mediaeval eschatology generally, in order to get it formally into the doctrinal system of both the Eastern and Western churches."

[3]) vgl. auch Smyth, Andover Review 1889, XI, 422 f.

[4]) So auch Caspari, Quellen II, 114, 88, Bäumer, Das apostolische Glaubensbekenntnis 1893, 49. Vgl. dagegen schon Waage, De aetate articuli etc. 165; sowie dann Kattenbusch, Symbol I, 76 f.

[5]) Vielleicht darf man sich auch auf das Symbol in dem sogenannten Psalterium des Königs Äthelstan (Hahn § 18) berufen; dann nämlich, wenn dasselbe erst 596 nach Britannien gebracht worden ist. Vgl. Blume, Das apostolische Glaubensbekenntnis 95 ff., Kattenbusch, Symbol I, 68. 151, Hahn 23, 3. Anders Caspari, Quellen III, 190 ff.

[6]) Das apostolische Glaubensbekenntnis 165.

[7]) Expositio symboli apostolici 401.

[8]) Quellen II, 296 f.: „Es ist jedenfalls merkwürdig, dass nicht allein das Symbol bei Justinian und Ildefonsus und bei Etherius und Beatus ‚descendit ad inferna' mit dem altaquilejensischen Symbol gemeinsam hat, sondern dass auch das Symbol in der mozarabischen Liturgie ‚hujus'

Digitized by Google

querel[1]) und Kattenbusch[2]) die Rezeption des Artikels ausserhalb Aquilejas aus dem Einfluss der Rufinschen expositio in symbolum erklärt. Aber nachgewiesen haben sie, soweit ich sehe, Bekanntschaft mit derselben, ausser bei Venantius Fortunatus, nur bei Ildefonsus von Toledo[3]), der doch das descendit nicht erst ins Symbol aufgenommen zu haben schien[4]). Ja, es dürfte überhaupt unwahrscheinlich sein, dass ein Symbol deshalb erweitert wurde, weil einer aus der betreffenden Gemeinschaft, und sei es ihr Haupt, in dem Buch eines anderen ein ausführlicheres Bekenntnis fand. Kunze[5]) hat in dieser Beziehung schon an den beherzigenswerten Satz Gunkels[6]) erinnert: „Die Welt besteht nicht nur aus Menschen, die Bücher schreiben und die sie abschreiben"; näher noch dürfte es liegen, auf die sonst erkennbare Selbständigkeit

vor ‚carnis resurrectionem' mit dem altaquilejensischen Symbole teilt. Dieser letztere Umstand insbesondere scheint auf Zusammenhang zwischen Spanien und Aquileja hinzudeuten. Dass ‚descendit ad inferna' sich auch in Gallien findet und dass ‚hujus' in dem ebenfalls ohne Zweifel Gallien angehörigen pseudoaugustinischen ‚Sermo 242. de Symbolo' vorkommt, spricht nicht dagegen, da auch Gallien beides von Aquileja erhalten haben kann, möglicherweise durch Rufins im Altertum sehr berühmten und weit verbreiteten und, wie man aus Cassians Schrift gegen Nestorius (lib. VII c. 27) und dem Artikel ‚Rufinus' in Gennadius von Massilias ‚Liber de viris illustribus' sieht, insbesondere in Gallien wohlbekannten Commentarius in Symbolum Apostolorum"; vgl. im allgemeinen auch ebenda 87, 55.

[1]) Histoire du Credo 1869, 106.

[2]) Symbol I, 104: „Wenn es nicht als Stück des Aquilejense, in welchem es sehr früh Aufnahme gefunden haben mag, durch die expositio Rufini bekannt geworden wäre, möchte es in andere Symbole überhaupt nie übergegangen sein." Vgl. auch ebenda 194. II, 898 f. — Schaff, The creeds of Christendom II, 46 sagt nur: „This clause . . . was transferred into the Roman symbol . . . probably from that of Aquileja a. d. 390, where it first appears among Latin creeds as we learn from Rufinus," vgl. auch ebenda I, 19.

[3]) Caspari, Quellen II, 297, 12, Kattenbusch, Symbol I, 155. II, 899. — Bei Cäsarius ist wohl sonst ein Einfluss Rufins denkbar (vgl. Arnold, Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit 1894, 380 nebst Anm. 122), aber gerade in seiner Symbolauslegung kaum nachzuweisen (vgl. vielmehr ebenda 127, 388).

[4]) vgl. oben S. 9.

[5]) Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 1899, 19.

[6]) Schöpfung und Chaos 1895, 58, 2.

Digitized by Google

der Symbolausleger gegenüber ihren Vorgängern zu verweisen. Rufin war, wie Augustin[1]), Faustus von Reji[2]) und der Verfasser des tractatus symboli im Missale et Sacramentarium Florentinum[3]) von Niceta[4]) und, wie dieser[5]), von Cyrill abhängig[6]) — aber keiner von beiden (Hahn § 36. 40) hat einen der Zusätze dieses (Hahn § 124) übernommen[7]), ebensowenig wie Rufin (Hahn § 36), Augustin (Hahn § 33. 57) oder der Verfasser jenes tractatus symboli um Nicetas (Hahn § 40) willen etwa das von ihm doch wohl bekannte[8]) communionem sanctorum. Nur Faustus (Hahn § 61) hatte es allerdings im Symbol, erklärt es aber (Caspari, Quellen 197, alte und neue Quellen 273 ff., Anecdota I, 338) so abweichend von Niceta, dass er es gewiss nicht erst von diesem entlehnt hatte[9]); und Venantius Fortunatus (Hahn § 45)

---

[1]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 120, 26a. II, 11 nebst Anm. 6.

[2]) vgl. ebenda II, 16; auch Caspari, Alte und neue Quellen 268, 92.

[3]) vgl. ebenda 296 ff., Zahn, Das apostolische Symbolum 89, 1, Kattenbusch, Symbol I, 133 f.

[4]) vgl. Zahn, Das apostolische Symbolum 88, 1, Kattenbusch, Symbol I, 124, 35, sowie 119. II, 11, 5, Hümpel, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1895, 416 ff.

[5]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 117 f. 122. II, 10. 878, Hümpel, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1895, 301, 2. 425 f., Harnack, Herzogs Realencyclopädie [3] I, 754, Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 234.

[6]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 46. 105. II. 5, 2. 11, 5.

[7]) Dass Niceta ein creatorem coeli et terrae im Symbol gehabt habe, ist auch nach Kattenbusch, Symbol I, 112 nebst Anm. 14a. 118, 24. II, 878 ganz unsicher, nach Hümpel, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1895, 296 ff. und Hahn 49, 74 überhaupt nicht anzunehmen.

[8]) vgl. Caspari, Quellen II, 202 f. (im allgemeinen auch alte und neue Quellen 299, 65), Zahn, Das apostolische Symbolum 88, Kattenbusch, Symbol I, 110. 118, 24. 130. 134. II, 927, Hümpel, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1895, 307 ff., Hahn 49, 80, auch gegen Harnack, Herzogs Realencyclopädie [3] I, 754.

[9]) vgl. auch Zahn, Das apostolische Symbolum 91: „Aus dieser grossen Mannigfaltigkeit der Deutungen in verhältnismässig alter Zeit ergiebt sich vor allem, dass die Formel selbst viel älter ist, als die so weit auseinander gehenden Deutungen“; Kattenbusch, Symbol I, 161: „Die Auslegung in hom. II . . . zeigt . . . unzweifelhaft, dass ‚S. eccl., ss. communionem‘ . . . zusammengehören und in der Auffassung des Redners . . . ein Glied konstituieren . . . Allerdings hat man hier schon

Digitized by Google

beweist dadurch, dass er das invisibili et impassibili und huius Rufins überging, dass er wohl auch sein descendit ad infernum nicht aus jenes descendit in inferna geschöpft habe. Ja selbst wenn der Artikel aus dem Aquilejense in die anderen Symbole übergegangen wäre, so früge sich eben immer noch: wo kommt er dort her?

Harnack ist daher neuerdings noch einen Schritt weiter zurückgegangen und hat das „niedergefahren zur Hölle" aus dem Orient abgeleitet. Freilich kommt er darauf — nachdem er natürlich schon früher auf jene orientalischen Synodalformeln (Hahn § 163. 164. 167) hingewiesen hatte[1]) — auch jetzt noch nur gelegentlich zu sprechen, ohne näher auf die Frage einzugehen[2]). Diese Zurückhaltung erklärt sich wohl aus dem unbewussten Gefühl, dass eine solche Theorie eigentlich nicht recht zu der Ableitung aller Symbole von dem altrömischen passt, wie sie neuerdings Harnack und mit ihm Kattenbusch für möglich

---

den Eindruck, dass der Redner nur noch einer Tradition folge, die ihn hiess, diese Stücke zusammenzuziehen, ohne dass er selbst eigentlich weiss, weshalb das geschehen müsse." — Auch die Worte des tractatus selbst (Caspari, Alte und neue Quellen 274 f.): „in Symbolum praevaricati sunt, et Christo in fonte mentiti sunt" deuten wohl darauf hin, dass das Stück schon länger im Symbol stand.

[1]) Apostolisches Symbolum, Herzogs Realencyclopädie [2] I, 1877, 573, Das apostolische Glaubensbekenntnis 1892, 28 f.

[2]) Herzogs Realencyclopädie [3] I, 746: „Für den gallischen Typus nun, der in unser Apostolikum ausmündet, ist es charakteristisch, dass er sich durch solche historische Zusätze auszeichnet, die sich schon früher in orientalischen Glaubensformeln resp. Symbolen finden (‚Schöpfer Himmels und der Erde', ‚gelitten', ‚gestorben', ‚niedergefahren zur Hölle'; dazu kommt das Prädikat ‚katholisch')"; 752: „Ausser diesen Hauptstücken weisen auch solche wie der ‚descensus' und das ‚catholica' auf den Orient"; 753: „Unter diesen Modifikationen sind diejenigen geschichtlich die wichtigsten geworden, welche aus jenen uralten, dem Orient angehörigen Bekenntnisformeln resp. dem μάθημα herrühren, nämlich ‚Schöpfer Himmels und der Erde', ‚gelitten', ‚gestorben', ‚niedergefahren zur Hölle', ‚ewiges Leben', dazu das ‚catholica'". — Deutlicher ebenda [2] 570: „Zugleich aber wird wahrscheinlich, dass eine Reihe von Zusätzen in einzelnen abendländischen Provinzialsymbolen, die auch in ihrer letzten Gestalt, dem Symbolum Apostol., geblieben sind, aus orientalischer Beeinflussung abzuleiten oder griechischen Ursprungs sind".

Digitized by Google

hält[1]). Gilt doch dasselbe, wie von der Höllenfahrt, auch von anderen Stücken des Symbols — sowohl solchen, die später allgemein rezipiert wurden, als solchen, bei denen das nicht der Fall war — und finden sich diese Stücke doch nicht etwa bloss, wie Harnack will, in gallischen Symbolen, die sich vielleicht (über Aquileja und Remesiana) auf den Orient zurückführen liessen[2]), sondern auch in zahlreichen anderen. Da das meines Wissens noch nirgends zusammenhängend dargestellt worden ist[3]), wird es nicht überflüssig sein, wenn ich diese Lücke auszufüllen versuche.

Zwar manche Stücke, die im altrömischen Symbol (Hahn § 17—20)[4]) noch fehlen, aber in anderen des Orients und Occidents vorkommen, können als reine Parallelen verstanden werden, bei denen also die Frage nach der Herkunft wegfällt oder wenigstens für alle zugleich zu beantworten ist. Aber möglich ist es natürlich auch dann, dass ein Zusammenhang der einzelnen Symbole untereinander stattfindet; es wird daher nicht zu vermeiden sein, wenigstens einige von diesen Stücken etwas eingehender zu behandeln.

Die meisten orientalischen Symbole haben, wie ja auch Rufin (comm. in symb. ap. 4 f., patr. lat. XXI, 341 A. 343 A) bezeugt[5]), im ersten Artikel ein ἕνα, ebenso aber auch im Abend-

---

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1886. [3] 1894, 322, 2; doch heisst es 320 in einem Zusatz der letzten Auflage: „Der Anteil Kleinasiens ist wahrscheinlich, aber dunkel“ (vgl. 326) — und ebenso 321 f. in einem solchen der zweiten: „(Bestimmt wissen wir, dass in der römischen Gemeinde spätestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts [± 140] ein festes Bekenntnis geschaffen worden ist, das jeder Täufling zu dem seinigen machen musste) und etwas Ähnliches muss auch in Smyrna und anderen kleinasiatischen Kirchen um 150, resp. schon etwas früher existiert haben“; Herzogs Realencyclopädie [3] I, 749, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 1897, 524 f., Kattenbusch, Symbol I, 79 ff., 368 ff.

[2]) vgl. Loofs, Gött. gel. Anz. 1894, 677, Harnack, Theol. Litt.-Ztg. 1894, 582, Herzogs Realencyclopädie [3] I, 754. — Auch Martin von Bracara stammte aus Pannonien.

[3]) Einzelne Bemerkungen darüber finde ich bei King, Historia symboli apostolici 264 (VI, 8), Nicolas, Le symbole des apôtres 208. 317. 328 ff., Ffoulkes, The Athanasian Creed 166, Schaff, The creeds of Christendom I, 19, Swete, The Apostles creed 1894, 74.

[4]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 60 ff.

[5]) Zahn, Das apostolische Symbolum 50, 1, bezieht freilich das

Digitized by Google

land zunächst einmal dasjenige Tertullians. Denn dass seine regula ein solches war, wird ja wohl jetzt nicht mehr bezweifelt[1]); namentlich die Stelle in spect. 4: „aquam ingressi christianam fidem in legis suae verba profitemur", verglichen mit de praescr. 14: „fides in regula posita est, habeas legem et salutem de observatione legis" (vgl. auch de virg. vel. 1) beweist es zur Genüge[2]). Aber enthielt dieses Symbol nun auch bereits eine Aussage über die Einheit Gottes, oder war das nur ein erklärender Zusatz Tertullians? King[3]), Lumby[4]), Lemme[5]), Zahn[6]),

---

fere auf die Bezeichnung Christi als des εἰς κύριος, aber auch im ersten Artikel fehlt das ἕνα nicht nur in den von Caspari (Quellen III, 50, 88) angeführten Privatbekenntnissen, sondern, wie Zahn selbst später (Neue kirchliche Zeitschr. 1896, 20 f.) bemerkte, wohl auch in dem Symbol des Marcus Eremita (vgl. ferner Kunze, Marcus Eremita 1895, 140 f., Kattenbusch, Symbol II, 271, Funk, Theol. Quartalschrift 1899, 185).

[1]) Anders noch Nicolas, Le symbole des apôtres 16 ff.

[2]) vgl. Caspari, Quellen III, 127, 222, Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 329, 3, Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 80. Auf de cor. mil. 3: „dehinc ter mergitamur, amplius aliquid respondentes, quam Dominus in Evangelio determinavit" — kann man sich nicht unmittelbar berufen, obwohl das amplius aliquid vollends in diesem Zusammenhang sicher „etwas Erhebliches" heisst (vgl. Caspari, Quellen III, 127, 222, Zahn, Das apostolische Symbolum 20, 1, Kattenbusch, Symbol II, 62, 13). Wohl aber werden Tauffragen, die im dritten Artikel der Kirche und so wohl auch der Sündenvergebung und Fleischesauferstehung gedachten (vgl. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 188), nicht im zweiten nur den Namen des Sohnes enthalten haben. Und wenn es sich endlich hier überall nur um die Tauffragen handelt, so war doch das Symbol zwar öfters länger, aber — von der eigentümlichen ägyptischen Kirchenordnung abgesehen, auf die ich später zurückkomme — nie kürzer.

[3]) Historia symboli apostolici 43 (II, 4): „In omnibus primae aetatis Symbolis, sive Graecis sive Latinis, Articulus iste ita conceptus legitur: Credo in Unum Deum, vel credo in unicum Deum. Et quicunque paulo attentius legerit antiquissimorum Patrum scripta, atque Irenaei praesertim, peculiarem vim esse phraseos istius in Unum Deum animadvertet, oppositae depravatissimis conceptibus atque notionibus quorundam, quibus fundamentale hoc religionis Christianae caput, unitatem inquam essentiae divinae, conspurcavere."

[4]) The history of the Creeds 16. 27.

[5]) Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1893, 47.

[6]) Das apostolische Symbolum 22 ff.

Digitized by Google

Bäumer[1]), Haussleiter[2]), Jülicher[3]), Loofs[4]), Hahn[5]), K. Müller[6]), Burn[7]) und wohl auch Kunze[8]) sind für das erstere, Caspari[9]), Heurtley[10]), Blume[11]), Harnack[12]), Kattenbusch[13]) für das letztere eingetreten — welches ist also der zu deutende Thatbestand? Tertullian bezeichnet an allen Stellen, wo er die regula citiert (de virg. vel. 1[14]), de praescr. haer. 13, adv. Prax. 2 f.) oder sonst auf sie anspielt (de praescr. haer. 36, apol. 17 f., Scorp. 4), Gott als unus oder unicus. Er citiert die regula: also wird man gewiss nicht mit Harnack[15]) sagen können, er folge nicht dem Taufbekenntnis, sondern anderen Autoritäten; folgt er aber neben jenem noch dem ersten mandatum des Hermas, so fragt es sich eben, warum er das thut. Kattenbusch[16]) antwortet darauf: in Abhängigkeit von Irenäus, muss aber doch gleich zu der ersten Stelle (de virg. vel. 1) bemerken[17]): „In dem Masse, als man nicht gelten lassen mag, dass Tertullian

---

[1]) Das apostolische Glaubensbekenntnis 125 ff.

[2]) Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses 1893, 15, 29.

[3]) Das Ergebnis der jüngsten Verhandlungen über die Entstehung des Apostolikums, Christl. Welt 1893, 249.

[4]) Leitfaden der Dogmengeschichte ³ 1893, 61, Gött. gel. Anz. 1894, 676.

[5]) § 44 nebst Anm. 91. [6]) Symbolik 1896, 38.

[7]) An introduction to the creeds 55 f.

[8]) Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 81.

[9]) Quellen III, 127, 222.

[10]) A history of the earlier formularies of faith 1892, 25.

[11]) Das apostolische Glaubensbekenntnis XV f.

[12]) Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbolums, Zeitschr. für Theol. und Kirche 1894, 163 ff., Herzogs Realencyclopädie ³ I, 753, bei Hahn 370.

[13]) Symbol II, 87 ff. — Vgl. auch Nicolas, Le symbole des apôtres 273 f., der aber, wie gesagt, bei Tertullian noch kein Symbol anerkennt.

[14]) Lemme, Neue Jahrb. f. deutsche Theologie 1893, 44, findet hier eine nur zweigliedrige Formel, aber angesichts der anderen Stellen sicher mit Unrecht.

[15]) Zeitschrift für Theol. und Kirche 1894, 154. 163 f., Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 528.

[16]) Symbol II, 88. [17]) ebenda 89.

Digitized by Google

es gewissermassen sich angewöhnt habe, die Einzigkeit Gottes des Schöpfers hervorzuheben, wo immer er die regula rezitiert, kann man hier eine Bestätigung für Zahns Gedanken finden.“ Dann aber werden wir ihm meiner Meinung nach auch an den beiden anderen Stellen Recht geben müssen. Zwar de praescr. haer. 13 könnte das unus, wie Harnack zeigt, noch antignostisch gemeint sein; aber adv. Prax. 2 wird das unicus trotz Kattenbusch[1]) nicht darin seinen Grund haben, dass Tertullian dem Praxeas gegenüber, zumal in Rücksicht auf die simplices, die durch diesen verwirrt sind, wie er meint, betonen musste, dass er natürlich auch an der Einheit resp. Einzigkeit Gottes festhalte. Vielmehr liegt in den in Kap. 3 folgenden Worten: „Simplices . . ., quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intelligentes unicum quidem, sed cum sua οἰκονομίᾳ esse credendum, expavescunt ad οἰκονομίαν“ doch wohl, dass die regula und d. h. bei Tertullian das Symbol selbst ein unicum (oder unum) enthielt[2]). Freilich nur bei ihm, nicht auch bei anderen Abendländern. Darin hat Harnack[3]) recht; denn auf Facundus von Hermiane (Hahn § 51) wird sich allerdings niemand berufen wollen, der unter der Führung von Caspari[4]), Kattenbusch[5]) und Hahn[6]) erkannt hat, dass derselbe auf das Constantinopolitanum Rücksicht nimmt — ebenso wie wohl zwei griechische Texte des altrömischen Symbols in Handschriften des vierzehnten und sechzehnten Jahrhunderts (Hahn § 27 und 28)[7]) und das Symbol des Beatus (Hahn § 57)[8]). Wenigstens das Nicänum setzt wohl das Symbol des Priscillian (Hahn § 53)[9]) voraus, desgleichen die bereits erwähnte Formel des Phöbadius (Hahn § 189) und das engverwandte, dem Damasus zugeschriebene Bekenntnis (Hahn

---

[1]) Symbol II, 90. [2]) Gegen ebenda 91.

[3]) Zeitschr. für Theol. und Kirche 1894, 138. Wenn Harnack endlich (ebenda 154. 163) gegen Zahn einwendet, er müsste dann auch mundi conditorem ins Symbol aufnehmen, so komme ich auf diese Frage unten noch zurück.

[4]) Quellen III, 51. [5]) Symbol I, 151.

[6]) 63, 127. [7]) vgl. Caspari, Quellen III, 248. 250.

[8]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 399. [9]) vgl. ebenda 157, 2.

Digitized by Google

§ 200)[1]), die ja übrigens als Privatsymbole beide gar nicht unmittelbar hierher gehören. Vollends die von Jacobi veröffentlichte Formel (Hahn § 238)[2]) ist hier überhaupt nicht zu erwähnen; denn sie bezeichnet ja die sancta trinitas als den unus deus und ist ausserdem wieder vom Constantinopolitanum abhängig. Und dasselbe gilt in diesem Punkt wohl auch von dem Symbol des zweiten Konzils von Sevilla[3]), sowie demjenigen in Notkers Katechismus (Hahn § 101), das ja wenigstens im deutschen Text auch noch einen anderen, an jenes erinnernden Zusatz („der fone patre et filio chumet unde sament in ein Got ist") bietet, dem Gemeindebekenntnis in einer Wessobrunner Handschrift des zwölften Jahrhunderts (Hahn § 108) und einer Baumgartenberger des vierzehnten (Hahn § 116), einer norwegischen Formel des dreizehnten Jahrhunderts (Hahn § 120), in der sich das einn allerdings nicht überall findet[4]), und einer ebensolchen des vierzehnten (Hahn § 121). Kurz Tertullian bleibt im Abendland der einzige, der im Symbol eine Aussage über die Einzigkeit Gottes gehabt haben wird — denn daran ist nach dem obigen trotz des Mangels anderer Beispiele durchaus festzuhalten. Wohl aber brauchte diese Eigentümlichkeit nicht notwendigerweise aus dem Orient zu stammen, sondern könnte hier und dort aus gleichen Gründen (und in Übereinstimmung mit der Schrift) aufgekommen sein. Und doch wäre dann schon jetzt auffällig, dass das eben im Orient fast überall, im Abendland aber nur im Symbol Tertullians der Fall gewesen wäre, wie sich denn später zeigen wird, dass in der That auch hier ein Zusammenhang stattgefunden hat.

Ähnlich steht es vielleicht mit den Aussagen über die Schöpferthätigkeit Gottes, wie sie in den orientalischen Symbolen zumeist, im Abendland zunächst wieder bei Tertullian erscheinen. Freilich wird das letztere diesmal nicht nur von Caspari[5]), von

---

[1]) vgl. ebenda 171 ff., Loofs, Gött. gel. Anz. 1894, 671 f.

[2]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 182 f. 209, 14, auch Theol. Litt.-Ztg. 1897, 562.

[3]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 156, Hahn 65, 131.

[4]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 200, 2.

[5]) Quellen III, 127, 222 a. E.

Digitized by Google

Zezschwitz[1]), Heurtley[2]), Harnack[3]), sondern auch Zahn[4]), Kunze[5]) und Burn[6]) bestritten, während dagegen Lumby[7]), Lemme[8]), Hahn (§ 44) und K. Müller[9]) dafür eintreten und Kattenbusch[10]) wenigstens zweifelhaft bleibt. Und in der That enthalten ja fast alle jene oben angeführten Stellen eine entsprechende Aussage, aber freilich in verschiedener Weise: de virg. vel. 1 und de praescr. haer. 13 heisst es: „mundi conditorem", ebenda Kap. 36: „creatorem universitatis", apol. 18: „qui universa condiderit"; adv. Prax. 2 f. fehlt dergleichen als augenblicklich unwichtig; dafür heisst es aber Kap. 1 von Praxeas: „unicum dominum vindicat, omnipotentem mundi conditorem", obwohl doch darauf weder für ihn etwas ankam noch von Tertullian hier schon Wert gelegt wird. Und ebenso steht es in de virg. vel. 1, daher wir von dieser Stelle aus auch hier wieder die anderen für nicht antihäretisch zugespitzt halten werden[11]). Stimmt doch auch der Wortlaut an den beiden Stellen, wo die regula ausdrücklich citiert wird (de virg. vel. 1 und de praescr. haer. 13), und ausserdem an ein oder zwei anderen (adv. Prax. 1 und apol. 18) überein und ist die Abweichung an den übrigen nicht so gar viel grösser als bei anderen Stücken, deren Zugehörigkeit zum Symbol man nicht bezweifelt oder wenigstens nicht bezweifeln sollte: dem unum oder unicum im ersten Artikel und dem in caelis (de virg. vel. 1), in coelo (adv. Prax. 2) oder in caelos (de praescr. haer. 13) in dem Stück

---

[1]) System der christlich-kirchlichen Katechetik II, 1, 88.

[2]) A history of the earlier formularies of faith 25.

[3]) Zeitschr. für Theol. und Kirche 1894, 154. 163.

[4]) Das apostolische Symbolum 25.

[5]) Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 81 nebst Anm. 3. 221. 397.

[6]) An introduction to the creeds 54.

[7]) The history of the Creeds 16. 27.

[8]) Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1893, 45. 47.

[9]) Symbolik 38. [10]) Symbol I, 144, 3. II, 91.

[11]) Vollends dass adv. Marc. I, 21 vorausgesetzt würde, im Symbol sei das Schöpfersein Gottes noch nicht ausgesprochen, kann ich Kunze (Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 81, 3) schlechterdings nicht zugeben.

Digitized by Google

von der Himmelfahrt[1]). Ja anders als vorhin giebt es nun hier auch sonst in unvollständigen abendländischen Symbolen Analoga, so zunächst in afrikanischen. Augustin und Fulgentius von Ruspe (Hahn § 47 und 49)[2]) lesen nämlich nach omnipotentem: „universorum creatorem, regem saeculorum, immortalem et invisibilem"; ganz ähnlich die Verfasser jener pseudoaugustinischen Sermone de symbolo ad catechumenos (Hahn § 48). Auch die unter dem Namen des Ambrosius überlieferte exhortatio ad neophytos de symbolo (Hahn § 45) setzt ein saeculorum omnium et creaturarum regem et conditorem voraus, lässt sich aber leider nicht mit Sicherheit lokalisieren[3]); und noch weniger die in den sermonum Arianorum fragmenta antiquissima enthaltenen Tauffragen: „credis in Deum Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae? Credis et in Jesu Christo filio eius?" (Hahn § 41, 52)[4]). Vollends das factorem omnium visibilium et invisibilium in den Tauffragen des martyrium Sancti Calixti Papae et sociorum eius (Hahn § 31a)[5]), das invisibilem, visibilium et invisibilium omnium rerum conditorem der in einer schon oben (S. 11) erwähnten expositio fidei vorausgesetzten Formel (Hahn § 64; vgl. auch § 76), das übrigens unsichere creatorem omnium visibilium et invisibilium im Symbol des Theodulph von Orleans (Hahn § 69 und 242)[6]), das factorem caelestium omnium et terrestrium, visibilium et invisibilium in der ebenfalls bereits (S. 35) angezogenen Jacobischen Formel (Hahn § 238) stammt gewiss aus dem Nicänum; dagegen der Ausdruck in den Akten des Apollonius: „Gott, der den Himmel und die Erde und das Meer und alles, was darinnen ist, gemacht hat" — braucht gar nicht auf das Symbol, geschweige denn das römische zurückzugehen[7]), und für das deum qui fecit caelum pariter et

---

[1]) Betreffs der Bezeichnung dieser selbst könnte auch gegenüber Kunze (ebenda 30) noch Kattenbusch (Symbol I, 143 f.) recht haben.

[2]) vgl. noch besonders Caspari, Quellen II, 255, 9. 258 f.

[3]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 202 ff. 408 f.

[4]) Die Formel Hahn § 31g ist wahrscheinlich verkürzt; sonst vgl. noch Kattenbusch, Symbol I, 175, 3.

[5]) vgl. ebenda 77, 33. [6]) vgl. ebenda 180 f.

[7]) vgl. Seeberg, Das Martyrium des Apollonius, Neue kirchl. Zeitschrift 1893, 862 f. 871, Harnack, Der Prozess des Christen Apollo-

Digitized by Google

terram bei Novatian, de trin. 30 (vgl. auch Kap. 17) ist das trotz Swainson[1]) schon durch die Worte in Kap. 1: „regula exigit veritatis, ut primo omnium credamus in Deum Patrem et Dominum omnipotentem, id est rerum omnium perfectissimum conditorem" ausgeschlossen[2]). Selten sind also derartige Aussagen in unvollständigen abendländischen Symbolen immerhin, ja das creatorem coeli et terrae des späteren Textus receptus findet sich vorher nur einmal und im Orient allein, d. h. ohne ὁρατῶν τε (πάντων) καὶ ἀοράτων, nur in der Liturgia Jacobi (Hahn § 128)[3]) und der Formel der Synode des Babken[4]), die, auch wenn sie in jenem Punkte verkürzt sein sollte[5]), doch ihre Bedeutung behalten würde. Beachten wir nämlich, wie nahe, das Bedürfnis nach einer Ergänzung des ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα und Deum Patrem omnipotentem einmal vorausgesetzt[6]), angesichts von

---

nius, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1893, 740, Mommsen, Der Prozess des Christen Apollonius unter Commodus, ebenda 1894, 497, Kattenbusch, Symbol I, 77, 33. II, 309 f., Klette, Der Prozess und die acta S. Apollonii, Texte und Untersuchungen XV, 2, 1897, 51 ff.

[1]) The Nicene and Apostles' Creed 1875, 168.

[2]) Über Niceta vgl. Hümpel, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1895, 296 ff.; gegen Kattenbusch, Symbol I, 112. 118, 24.

[3]) vgl. Caspari, Quellen III, 200 f., sowie schliesslich auch Kattenbusch, Symbol I, 244, 14; gegen Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 551.

[4]) vgl. Kattenbusch, Symbol II, 276 f.

[5]) vgl. von Dobschütz, Litt. Centralbl. 1896, 1027.

[6]) Vielleicht mit Unrecht; wenigstens ist vielfach schon das πατέρα und παντοκράτορα so verstanden worden, dass es die Schöpfung (und Erhaltung) aussagte. Vgl. zu dem ersteren besonders Theoph. ad Autol. I, 4. 71 D: πατὴρ διὰ τὸ εἶναι πρὸ τῶν ὅλων, zu dem letzteren ebenda: παντοκράτωρ ὅτι αὐτὸς τὰ πάντα κρατεῖ; Orig. de princ. I, 2, 10 (ed. Lommatzsch XXI, 63): „deus pater omnipotens est, eo quod potentatum omnium tenet, id est coeli et terrae"; Athanasius, de decr. Nic. syn. 30 (patr. gr. XXV, 472 B): καὶ γὰρ καὶ παντοκράτορα τὸν θεὸν οἱ προφῆται λέγοντες οὕτως αὐτὸν ἐπεκαλοῦντο ... ὅτι πάντων, ὧν διὰ τοῦ υἱοῦ πεποίηκεν, αὐτὸς κρατεῖ; Cyrill, cat. 8, 3 (patr. gr. XXXIII, 628 A): ὁ πάντων κρατῶν, ὁ πάντων ἐξουσιάζων; Rufin, comm. in symb. ap. 5 (patr. lat. XXI, 343 B): „omnipotens ab eo dicitur, quod omnium ille teneat potentatum". Über Novatian vgl. oben. Anders freilich die späteren, z. B. Augustin, s. 213, 1 (patr. lat. XXXVIII, 1060 f.). Vgl. Swete, The Apostles' Creed 21; gegen Caspari, Quellen III, 92 ff. 208 ff.; doch auch Anm. 362.

Digitized by Google

Gen. 1, 1 ein ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς und creatorem coeli et terrae oder auch angesichts von I. Kor. 8, 6, Röm. 11, 36, Eph. 3, 9 ein κτιστὴν καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων, ἐξ οὗ τὰ πάντα (Hahn § 129) oder ähnliches (Hahn § 155. 156. 158—160. 163. 164. 167. 190. 196) und ein universorum creatorem (Hahn § 47—49, vgl. auch Tert., de praescr. haer. 36, apol. 18) liegen musste, so wird das vereinzelte Vorkommen dieser Zusätze ohne die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs immer auffällig bleiben[1]). Eher wird sich dies bei dem immortalem et invisibilem im Symbol der späteren Afrikaner (Hahn § 47—49), dem invisibili et impassibili im Symbol Rufins (Hahn § 36) und dem invisibilem in der Formel jener expositio fidei (Hahn § 64) und im Symbol von Bangor (Hahn § 76)[2]) erklären: diese Epitheta fanden sich auch im Neuen Testament nur gelegentlich (ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν I. Tim. 6, 16, ἀόρατος Kol. 1, 15, Hebr. 11, 27, I. Tim. 1, 17) oder gar nicht und konnten also sehr wohl gleichzeitig in mehrere Symbole übergehen. Und ebenso steht es mit einigen Aussagen des christologischen Teils, über die ich daher schneller hinwegeilen kann.

Überhaupt nicht zusammenstellen will ich das ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν der meisten orientalischen Symbole, jener griechischen Übersetzung des altrömischen (Hahn § 27) und das unum dominum Jesum Christum des Symbols des Facundus (Hahn § 51) und Priscillian (Hahn § 53), von dem auch hier das oben (S. 34) bemerkte gilt, und die Verbindung des unicum nach filium eius mit dem folgenden dominum nostrum in den ebenfalls bereits früher (S. 13 f.) angeführten Texten (Hahn § 77. 85—87. 90. 103;

---

[1]) Gegen Zahn, Das apostolische Symbolum 52: „Zwei Behauptungen jedoch würden aus der weiten Verbreitung des Bekenntnisses zu Gott als dem Schöpfer in den Taufsymbolen des 4. Jahrhunderts, welche zum Teil zweifellos älteren Ursprungs sind und aus der grossen Mannigfaltigkeit des Ausdrucks unschwer bewiesen werden können. Erstens: Dieser Zusatz ist nicht an einem Orte entstanden und von da nach den verschiedensten Seiten hin übertragen worden."

[2]) Das Symbol des Auxentius von Mailand (Hahn § 134) und des Ulfila (Hahn § 198) lasse ich als Privatbekenntnisse überhaupt ausser dem Spiele; vgl. zu ersterem Kattenbusch, Symbol I, 347, Theol. Litt.-Ztg. 1897, 563. Über ein arianisches Gemeindesymbol mit solchen Zusätzen vgl. Caspari, Quellen II, 102, 74 und Kattenbusch, Symbol I, 150, 9.

Digitized by Google

Burn, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1899, 184 ff.); denn das sind, obwohl der Effekt der gleiche ist, im Grunde doch verschiedene Dinge. Noch weniger hat der Zusatz deum omnipotentem im Symbol von Bangor (Hahn § 76) und sempiternum in der ersten Formel des Sacramentarium und Missale Gallicanum (Hahn § 66 und 67) im Orient direkt seinesgleichen; ja auch das deum et dominum nostrum in mehreren spanischen Symbolen (Hahn § 54—56)[1]), der dritten Formel des Sacramentarium (Hahn § 66), der des Missale Gallicanum (Hahn § 67) und dem Privatsymbol des Phöbadius (Hahn § 189) ist etwas anderes als das vielleicht dem Ortssymbol entlehnte dominum deum nostrum im Bekenntnis des Germinius (Hahn § 192), das sich freilich auch im Privatsymbol des Gregor von Tours (Hahn § 230) findet, das κύριον καὶ θεὸν ἡμῶν in dem des Basilius (Hahn § 196)[2]), das dominum et deum nostrum in dem des Ulfila (Hahn § 198) und vollends das θεὸν ἐκ θεοῦ in mehreren orientalischen Formeln (Hahn § 123. 126. 127. 133). Dagegen ist die Voranstellung des (unigenitum) filium eius bei Niceta (Hahn § 40), Tertullian (Hahn § 44), Augustin (Hahn § 47), Pseudoaugustin (Hahn § 48) und vielleicht auch Faustus (Hahn § 61), die im Orient die Regel bildet, allerdings bemerkenswert. Umgekehrt das qui propter nostram salutem incarnatus est bei Beatus (Hahn § 57) stammt, wie schon angedeutet, direkt aus dem Constantinopolitanum; das σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ ἀνθρωπον γενόμενον καὶ συλληφθέντα καὶ γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου im Symbol der Nestorianer (Hahn § 132) aber lautet wieder „wesentlich anders“[3]) als das qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine, wie es sich im Abendland ausser in vollständigen Texten in den Formeln von mehreren schon öfters erwähnten Symbolerklärungen (Hahn § 61[4]). 64. 65. 71. 76, sowie S. 80 Anm. 197) und der Formel der Synode von Ariminum (Hahn § 166) findet,

---

[1]) vgl. dazu Kattenbusch, Symbol I, 153. 156; gegen Nicolas, Le symbole des apôtres 374 f.

[2]) vgl. dazu Kattenbusch, Symbol I, 343.

[3]) vgl. Caspari, Quellen III, 213, 365, vgl. I, 131.

[4]) vgl. noch besonders ebenda II, 203, Alte und neue Quellen 267, Kattenbusch, Symbol I, 162, 6. II, 881, 14.

Digitized by Google

die darin über die von Nice (Hahn § 164) hinwegging, ohne dass Phöbadius, dem sie die Mauriner und Kattenbusch[1]) zuschrieben, in seinem Bekenntnis (Hahn § 189) dergleichen hätte. Nur die verwandte, dem Damasus zugeschriebene Formel (Hahn § 200) hat ein conceptus, das aber auch in manchen Texten fehlt[2]), ebenso wie in solchen der dem Ambrosius zugeschriebenen[3]) explanatio symboli ed initiandos[4]) und des zweiten tractatus de baptismo des Maximus von Turin[5]); im s. 213 Augustins[6]), in der ep. 28 Leos (Hahn § 224. 41)[7]), im sermo de symbolo contra Judaeos[8]), in Martin von Bracaras de correctione rusticorum[9]), sowie in der Expositio symboli des Venantius[10]) ist es sicher nicht ursprünglich; bei Gregor dem Grossen (Hahn § 231) aber handelt es sich, wie schon oben bemerkt wurde, um ein Privatbekenntnis, in dem ein conceptus zur Verdeutlichung des ex spiritu sancto ebenso gebraucht werden konnte, wie gelegentlich in Leos epistola

---

[1]) ebenda I, 173.

[2]) vgl. Zahn, Das apostolische Symbolum 54, 4.

[3]) Mit Recht nach Caspari, Quellen II, 76 ff. (anders aber Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters 1890, 405, 2), Zahn, Das apostolische Symbolum 10, 1. 54, 4. 83, 2, Harnack, Herzogs Realencyclopädie I, ²566. ³743, Morin, Notes additionnelles à l'étude sur l'auteur du Te Deum, Revue bénédictine 1894, 337 ff., Burn, An introduction to the creeds 205 ff., mit Unrecht nach Ffoulkes, The Athanasian Creed 75 ff., Kattenbusch, Symbol I, 85 ff. 406. II, 3 f. 7. 12, 7, Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 18, 2. 83, 2. 268, 4. 270. Unbestimmt Blume, Das apostolische Glaubensbekenntnis 70, 2 und Hahn 36, 39.

[4]) vgl. Caspari, Quellen II, 57. 118, 89 (121, 97. 126), Alte und neue Quellen 201, 9. (205.) 217. 220.

[5]) vgl. Hahn 41, 52, Caspari, Quellen II, 297, 13, Kattenbusch, Symbol I, 101, 1.

[6]) vgl. Caspari, Quellen I, 131, 24. II, 275 ff., Alte und neue Quellen 233, 38, Kattenbusch, Symbol I, 94 f., Hahn 39, 42; gegen Nicolas, Le symbole des apôtres 208.

[7]) vgl. Caspari, Quellen II, 282. III, 108 f., Alte und neue Quellen 233, 38.

[8]) vgl. Caspari, Quellen II, 282, Alte und neue Quellen 233, 38.

[9]) vgl. Caspari, Martin von Bracaras Schrift de correctione rusticorum 26, 10, Kattenbusch, Symbol I, 154.

[10]) vgl. Caspari, Quellen III, 109.

Digitized by Google

dogmatica (Hahn § 224)[1]). Dann aber mochten es auch jene vorhin bezeichneten Symbole (zugleich nach der Schrift) mehr oder minder unabhängig von einander aufnehmen.

Dasselbe gilt von dem pro nobis, beziehungsweise ὑπὲρ ἡμῶν, das bei dem „gekreuzigt" die canones Hippolyti (Hahn § 31d), die kürzere Formel des Epiphanius (Hahn § 125), sowie das darin wohl auf das Symbol von Philadelphia zurückgehende Bekenntnis des Charisius (Hahn § 221)[2]) bieten, und vor allem von der Hervorhebung des Leidens und des Todes Christi, wie wir sie in zahlreichen orientalischen und occidentalischen Symbolen haben, die wohl nicht erst im einzelnen aufgezählt und untersucht zu werden brauchen. Zahn[3]) hat sogar besondere Gründe für diese Erscheinung beizubringen unternommen und für das „gelitten" daran erinnert, dass Pilatus nicht der Anstifter der Kreuzigung, sondern des Leidens Christi gewesen sei, für das „gestorben" daran, dass es für den Glauben sehr wesentlich sei, dass Jesus nicht blos die Schmerzen und die Schmach der Kreuzigung über sich hat ergehen lassen, und dass er den Kelch des Todes nicht blos gekostet, sondern ihn bis auf den Grund geleert hat. Aber auch wenn namentlich jene Distinktion nicht haltbar sein wird, so konnte doch schon wegen gewisser später zu erwähnender Schriftworte jener doppelte Zusatz zugleich in verschiedene Symbole des Abend- und Morgenlandes kommen.

Auffälliger wäre wieder das venturum cum claritate bei Tertullian, de praescr. haer. 13, wenn wir es auch für sein Symbol voraussetzen dürften. Denn dann wäre dies der einzige Fall, dass jener im Orient so ausserordentlich häufige Zusatz (vgl. Hahn § 123—127. 129. 131. 135. 136. 144. 145. 154. 155. 163—165. 167. 168. 204. 212) auch im Abendland vorkäme[4]). Aber da

---

[1]) vgl. auch schon Tertullian, adv. Prax. 27: „de spiritu sancto virgo concepit et quod concepit, id peperit."

[2]) vgl. dazu Hort, Two dissertations 1876, 135, Kattenbusch, Symbol I, 358 ff., auch Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 254, 3.

[3]) Das apostolische Symbolum 70 f.

[4]) Der einzige, sage ich; denn das sedetque ad dexteram eius in gloria in jener dem Damasus zugeschriebenen Formel ist erstens kein sicherer Bestandteil eines Ortssymbols und zweitens etwas anderes.

Digitized by Google

ihn Tertullian an den anderen Stellen, wo er die Glaubensregel anführt, vermissen lässt, so muss jene Voraussetzung wohl aufgegeben werden[1]). Vollends das et regni eius non erit finis bei Beatus (Hahn § 57) stammt wieder direkt aus dem Constantinopolitanum, ebenso wie das weitere ex patre et filio procedentem, das sich übrigens ähnlich auch im deutschen Text des Symbols einer Wiener Handschrift des elften Jahrhunderts findet (Hahn § 103), und das apostolicam.

Doch ehe wir diese christologischen Aussagen verlassen, müssen wir erst noch über ihre Konstruktion eine kurze Bemerkung einschalten. Während nämlich im allgemeinen die griechischen Symbole (auch die Übersetzungen lateinischer) Partizipia[2]), die lateinischen dagegen Relativ- und Enuntiativsätze bieten, finden sich erstere doch auch bei einigen Abendländern, wenigstens zur Bezeichnung der Geburt und des Leidens. Tertullian nämlich, der alle oder wenigstens die meisten christologischen Aussagen in Participia kleidet, kann dies von sich aus gethan haben[3]); mehr noch der Verfasser jenes Toletanum (Hahn § 179), das nur die Geburt, Höllenfahrt, Auferstehung und Wiederkunft durch verba finita bezeichnet. Dagegen ist die partizipiale Fassung wenigstens der Geburt bei Priscillian (Hahn § 53), von dem aber hier wieder das schon oben (S. 34) bemerkte gilt, sicher, und des Leidens bei Niceta (Hahn § 40)[4]) wahrscheinlich, in dem St. Gallener Codex der explanatio ad initian-

---

[1]) Gegen Lumby, The history of the Creeds 27.

[2]) Nur die Formel des Marcellus von Ancyra (Hahn § 17), das sogenannte Psalterium Regis Ethelstani (Hahn § 18) und das Privatsymbol des Basilius (Hahn § 196) lesen am Schluss: ὅθεν ἔρχεται κτλ.; der griechische Text einer barbarinischen Handschrift des sechzehnten oder siebzehnten Jahrhunderts (Hahn § 30) zunächst συλληφθέντα u. s. w., dann aber κατῆλθεν u. s. w.; endlich derjenige einer Handschrift des Escorial aus dem vierzehnten Jahrhundert (Hahn § 26) gleich zu Anfang: ὃς συνελήφθη κτλ.

[3]) vgl. Caspari, Quellen III, 180, 301, Kattenbusch, Symbol I, 142 f.; auch gegen Lumby, The history of the Creeds 16 und Hahn § 44 und 54, 89.

[4]) vgl. Hümpel, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1895, 300 ff. und Hahn § 40; gegen Kattenbusch, Symbol I, 111. 112, 14.

Digitized by Google

dos möglich (Hahn § 91)[1]) — von den für das Symbol nicht massgebenden Tauffragen (Hahn § 31 e. f. g.) gar nicht erst zu reden. Ferner heisst es in der mozarabischen Liturgie (Hahn § 58) „natum de Spiritu sancto ex utero Mariae virginis, passus sub Pontio Pilato, crucifixus et sepultus", im Sacramentarium Gallicanum (Hahn § 66), ohne dass das durch die Unterscheidung von zwölf Artikeln bedingt wäre: „conceptum de spiritu sancto, natum ex Maria virgine" oder „natum de Maria virgine per spiritum sanctum, passum sub Pontio Pilato, crucifixum (mortuum) et sepultum", im Symbol von Bangor (Hahn § 76) „conceptum de spiritu sancto, natum de Maria virgine, passum sub Pontio Pilato, qui, crucifixus et sepultus, descendit ad inferos", in der Formel des Berner Codex (Hahn § 90): „natum de spiritu sancto et Maria virgine, passus[2]) sub Pontio Pilato, crucifixum et sepultum". So erklärt sich auch der auffallende Umstand, dass schon Phöbadius (Hahn § 189) und ebenso Pseudodamasus (Hahn § 201) sagen: „Credimus Jesum Christum . . . propter nostram salutem descendisse (oder descendit) de coelo . . . et natum de Spiritu sancto ex Maria virgine" und dann: „hunc eundem Dominum nostrum Jesum Christum adimplesse legem et prophetas, passum sub Pontio Pilato, crucifixum, secundum scripturas tertia die a mortuis resurrexisse"; desgleichen Auxentius von Mailand (Hahn § 134): „qui descendit de coelis voluntate Patris propter nostram salutem, natus de Spiritu sancto et Maria virgine secundum carnem sicut scriptum est et crucifixum sub Pontio Pilato, sepultum, tertia die resurrexisse" und ähnlich später, um von Eligius von Noyon (Hahn § 68), bei dem ein Zufall mitspielen könnte, abzusehen, Amalarius von Trier (vgl. Haussleiter, Neue kirchl. Zeitschrift 1898, 344): „natum in tempore novissimo ex Maria virgine. Passum pro nostra salute sub Pontio Pilato . . . Crucifixus in cruce suspensus, mortuus corporali morte et sepultus corpore triduo. Descendit ad inferna, anima tantum", Theodulph von Orleans (Hahn § 242), allerdings in Abhängigkeit von Phöbadius: „credant etiam eum natum de Spiritu sancto ex Maria semper virgine . . . credant etiam eum descendisse ultimo tempore . . .

[1]) Gegen Caspari, Alte und neue Quellen 201 f. und Hahn § 91.
[2]) vgl. dazu aber Bratke, Theol. Studien und Kritiken 1895, 159.

Digitized by Google

credant etiam eum pertulisse passionem et mortem non in virtute divinitatis, sed in infirmitate humanitatis; mortuum vera carnis morte resurrexisse vera carnis resurrectione"; der Verfasser des libellus de mysterio baptismatis (Hahn § 241): „natum ex Maria virgine et crucifixum et mortuum et resurrexisse", endlich Leidrad von Lyon (Hahn § 243): „quem veraciter crucifixum et tertia die resurrexisse . . . credimus". Zweifelhaft ist es wiederum, ob Augustin s. 215, 3 f. (patr. lat. XXXVIII, 1073 f.) wenigstens die Geburt durch ein Partizipium bezeichnete[1]), wahrscheinlich dagegen, dass die drei pseudoaugustinischen Sermone de symbolo ad catechumenos[2]), sowie wohl auch Pseudo-Chrysostomus[3]) und Facundus von Hermiane (Hahn § 51), sicher endlich, dass das Florentinum (Hahn § 39) so las. Auch dies ist vielleicht nicht zufällig, dass Cäsarius von Arles (Hahn § 62) zuerst sagt: „credite eum conceptum esse etc.", dann aber fortfährt: „credite eum . . . passum sub Pontio Pilato, credite crucifixum, credite mortuum et sepultum, credite eum ad inferna descendisse etc.", und die expositio fidei (Caspari, Anecdota 283) einschärft: „credite et in Jesum Christum, filium eius unicum, natum ex Maria virgine . . . crucifixum sub Pontio Pilato praeside et sepultum, tertia die resurgentem ex mortuis". Vor allem indes wird die Wiederkunft häufig durch das blosse venturus ohne est bezeichnet, so vielleicht in dem Mailänder Symbol Augustins[4]) und dem Gregors von Tours (Hahn § 230), sicher in demjenigen des Psalterium Papae Gregorii (Hahn § 24), Nicetas (Hahn § 40)[5]),

---

[1]) vgl. Caspari, Quellen III, 91, 174 und Kattenbusch, Symbol I, 137.

[2]) vgl. Caspari, Quellen III, 91, 174. 180, 301 und Kattenbusch, Symbol I, 139. Übrigens wird hier auch die Himmelfahrt dem Sitzen zur Rechten Gottes participialisch untergeordnet, vgl. Caspari, Quellen III, 180, 301.

[3]) vgl. Caspari, Quellen II, 240, 92 und Kattenbusch, Symbol I, 207.

[4]) vgl. ebenda 93.

[5]) Wenn Hahn auch in der Formel § 45 das est weglässt, beruht das nach Caspari, Quellen II, 134 wohl nur auf einem Versehen. Vgl. ebenda III, 83, 158. 111 f. über das Symbol des Venantius Fortunatus (Hahn § 38).

Digitized by Google

des Pseudo-Athanasius (Hahn § 46), der expositio symboli apostolici S. Fulgentii Episcopi in einem Pariser Kodex (Hahn § 50), Priscillians (Hahn § 53), Martins von Bracara (Hahn § 54), des Ildefonsus (Hahn § 55), Etherius und Beatus (Hahn § 56), der mozarabischen Liturgie (Hahn § 58), des Faustus von Reji (Hahn § 61), der expositio fidei (Hahn § 64), des Sacramentarium und Missale Gallicanum (Hahn § 66 und 67), des ordo vel brevis explanatio de catechizandis rudibus (Hahn § 71), eines Codex Sangallensis des achten oder neunten Jahrhunderts, einer Karlsruher Handschrift aus dem Jahre 821, einer St. Gallener des neunten, einer Münchener des zehnten[1]), einer Leidener Handschrift des zwölften Jahrhunderts (Hahn § 73), im Benchorense (Hahn § 76), in der Formel des book of deer und anderen britischen Formeln (Hahn § 77. 78. 80), in dem Symbol der Berner Handschrift (Hahn § 90), der St. Gallener Handschrift der explanatio ad initiandos (Hahn § 91), in der Legendenformel nach Pirminius und anderen deutschen Texten (Hahn § 92. 95. 96[2]). 101), von etwaigen auf Gemeindesymbole zurückgehenden Privatbekenntnissen gar nicht erst zu reden. Findet sich aber also die Partizipialkonstruktion auch hier, dann geht es bereits nicht mehr an, dieselbe Erscheinung im Artikel von der Geburt und Passion mit Kattenbusch[3]) aus dem Einfluss der Tauffragen zu erklären; wir haben vielmehr hier wieder eine Berührung mit orientalischen Formeln, die, wenn nicht alles zufällig sein soll, auf grossenteils noch verborgene Zusammenhänge hindeutet.

Ich komme endlich zu den Aussagen über den Geist oder vielmehr, da darüber nichts mehr zu bemerken ist, die Kirche. Auch hier ist freilich das unam bei dem Verfasser des liber de ordine baptismi (Hahn § 242) seiner Herkunft nach zu unsicher, um uns zu interessieren; desto wichtiger ist dagegen, dass die fast in allen orientalischen Symbolen betonte Katholizität der Kirche, ausser im späteren textus receptus, auch in zahlreichen unvollständigen Formeln des Abendlandes erwähnt wird. So

---

[1]) Burn, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1899, 182 ff.
[2]) vgl. Haussleiter, Neue kirchl. Zeitschr. 1898, 344.
[3]) Symbol I, 134. 187, 2.

Digitized by Google

nicht zwar bei Petrus Chrysologus[1]), Augustin[2]) oder gar Rufin[3]), wohl aber — um von der auch sonst orientalisierenden Jacobischen Formel (Hahn § 238) und den Tauffragen im martyrium Sancti Calixti Papae (Hahn § 31a) nicht erst zu reden — in dem Symbol der von Swainson entdeckten Handschrift (Hahn § 23), des Aquilejense Catechumenorum scrutinium (Hahn § 37)[4]), des Niceta (Hahn § 40), der exhortatio ad neophytos de symbolo (Hahn § 45), und mehreren spanischen (Hahn § 54—58), gallischen (Hahn § 61[5]). 64. 65. 68—73. 96) und einer deutschen Formel (Hahn § 90). Und doch könnte das catholicam unabhängig vom Orient in alle diese Symbole gekommen sein[6]); ja das communionem sanctorum, das wir in unvollständigen Symbolen bei Niceta (Hahn § 40)[7]), in der mozarabischen Liturgie (Hahn § 58) und wiederum mehreren gallischen und deutschen Formeln (Hahn § 61. 68—73. 91. 96. 113) finden[8]), kommt weiter nach Osten — ausser in dem armenischen Bussglaubensbekenntnis (Hahn § 138), von dem auch hier das schon oben (S. 23) bemerkte gilt — überhaupt nicht vor. Gleichwohl hat freilich Zahn[9]) die Theorie aufgestellt, communionem sanctorum bedeute ur-

[1]) vgl. Caspari, Har den hellige Augustin havt Ordene „sanctorum communionem“ og „catholicam“ in sin Daabsbekjendelse? Theol. Tidsskrift 1862, 602 ff., Quellen III, 112, Lumby, The history of the Creeds 159 f., Hahn 42, 56.

[2]) vgl. Caspari, Theol. Tidsskrift 1862, 569 ff.; gegen Nicolas, Le symbole des apôtres 198 ff.

[3]) vgl. Caspari, Theol. Tidsskrift 1862, 599 ff., Quellen III, 112 f., Hahn 43, 64.

[4]) vgl. dazu Kattenbusch, Symbol I, 107. 179 f.

[5]) vgl. ebenda 161.

[6]) Gegen Swete, The Apostles' Creed 74: „when adopted in Gaul, it was doubtless an importation from the East.“

[7]) vgl. oben S. 29 Anm. 8.

[8]) Über das Florentinum (Hahn § 39) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 134; gegen Caspari, Alte und neue Quellen 302, 76.

[9]) Das apostolische Symbolum 90 ff.; vgl. auch schon Caspari, Quellen II, 46, sowie dann Hümpel, Neue Jahrb. für deutsche Theol. 1895, 310, 1, und Thudichum, Glaubensbekenntnisse der Apostel und des Athanasius 29 f.: „auf jeden Fall bezieht sich die communio sanctorum wenigstens auf die durch die Sakramente, insbesondere Taufe und Eucharistie (Abendmahl) erzeugte geistliche und leibliche Gemeinschaft der Gläubigen.“

Digitized by Google

sprünglich die Anteilnahme an den in den Sakramenten dargebotenen Heiligtümern und Heilsgütern und entspreche daher, wie es ja allerdings später übersetzt wurde (Hahn § 24. 26. 28. 30), einem griechischen τὴν κοινωνίαν τῶν ἁγίων. Aber beweisen lässt sich das zunächst daraus sicher nicht, dass Augustin, der das Stück weder in seinem heimatlichen mailändischen, noch in dem afrikanischen Symbol hatte, in s. 214, 11 (patr. lat. XXXVIII, 1071) an derselben Stelle, wo Niceta u. a. von communio sanctorum reden, von communio sacramentorum spricht. Denn er rühmt dort, wie Zahn[1]) selbst sagt, der heiligen Kirche nach, dass sie im Unterschied von der donatistischen Sekte auch die Bösen in der Sakramentsgemeinschaft dulde und das Gericht über sie Gott überlasse, konnte also sehr wohl von sich aus zu jenem Ausdruck kommen. Ja auch in den Worten des pseudoaugustinischen s. 241, 4 (patr. lat. XXXIX, 2191): „credentes ergo sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum habentes communionem, quia, ubi est fides sancta, ibi est et sancta communio, credere vos quoque in corporis resurrectionem et remissionem peccatorum oportet“ kann sancta communio nicht die rechte Abendmahlsfeier bedeuten, die zur Auferstehung und Sündenvergebung in Beziehung gesetzt würde. Denn gerade vom Abendmahl ist hier sicher keine Rede; auch im folgenden aber wird durch den Satz: „omne sacramentum baptismi in hoc constat, ut resurrectionem corporum et remissionem peccatorum nobis a deo praestanda credamus“ nicht etwa das Gleiche über die Taufe ausgesagt. Vielmehr hebt derselbe nur die besondere Bedeutung von Auferstehung und Sündenvergebung hervor, während die communio sanctorum aus dem gemeinsamen heiligen Glauben erklärt wird[2]). Eher könnte schon, wie auch bereits Caspari[3]) vermutete, in dem Benchorense (Hahn § 76) das abremissa peccatorum deshalb vor das sanctorum communionem gestellt worden sein, weil jenes

---

[1]) Das apostolische Symbolum 93.

[2]) vgl. Swete, The Apostles' Creed 84: „the sermon numbered 241 in the appendix to Augustine explains the communion of Saints as the result of the holiness of the Church and of her common faith“; auch Zöckler, Zum Apostolikumstreit 1893, 51 f.; gegen Kattenbusch, Symbol II, 945.

[3]) Quellen II, 286 f.

Digitized by Google

auf die Taufe, dies auf das Abendmahl bezogen wurde. Aber möglich ist es doch auch, dass der Ausdruck, ähnlich wie bei Faustus (der allein noch jenes abremissa peccatorum bietet)[1]) von der Heiligenverehrung oder wenigstens, wie in den pseudoaugustinischen Sermonen 240,1 und 242,4 (patr. lat. XXXIX, 2189. 2193) von der Vereinigung mit diesen verstanden ward. Mit Sicherheit können wir nämlich die Zahnsche Deutung erst seit dem ausgehenden elften Jahrhundert nachweisen, mit anderen verbunden bei Ivo von Chartres (sermo 23, patr. lat. CLXII, 606 C) und Abälard (expositio symboli quod dicitur apostolorum, patr. lat. CLXXVIII, 629 A. 630 A), in reiner Form in einem französischen Symbol aus dem Anfang des zwölften Jahrhunderts (Hahn § 74) und einer 1486 erschienenen Erklerung der zwölff Artikel des christlichen Glaubens[2]). Dann aber wird auch der orientalische Ursprung des Stücks auf sich beruhen müssen; denn wenn endlich bei Cyrill (Hahn § 124), Epiphanius (Hahn § 125 und 126) und Pseudoathanasius (Hahn § 127), im Nestorianum (Hahn § 132) und Armeniacum (Hahn § 136) nach (oder auch vor) der Kirche die Taufe erscheint, so hat das im Abendland viel direktere Parallelen und zwar nicht nur bei Priscillian (Hahn § 53) und Beatus (Hahn § 57), wo wir schon früher (S. 10. 34) morgenländische Einflüsse konstatierten, sondern auch in der dritten Formel des Sacramentarium Gallicanum (Hahn § 66c), die im übrigen doch nicht mehr orientalisiert als andere. Ich glaube daher, dass auch hier eine Übereinstimmung vorliegt, die auf z. Z. noch unaufgeklärte Zusammenhänge hinweist.

Und ebenso steht es endlich mit dem Vorkommen des letzten Stücks des späteren textus receptus, das im Orient kaum irgendwo fehlt, in zahlreichen unvollständigen Symbolen des Abendlands. Wir haben es bei Petrus Chrysologus (Hahn § 35)[3]), in dem Aquilejense scrutinium (Hahn § 37), bei Niceta (Hahn § 40)[4]),

[1]) vgl. ebenda 216, 10.

[2]) vgl. Bäumer, Das apostolische Glaubensbekenntnis 220 f.

[3]) Gegen Kattenbusch, Symbol I, 101 f. vgl. Hahn 42, 58: „Die Ansicht von Kattenbusch, dass es durch Interpolation hineingekommen ist, ist doch nicht wahrscheinlich".

[4]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 108 f. 118, 24. 134 und besonders Hümpel, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1895, 311 ff.

Digitized by Google

in der Jacobischen Formel (Hahn § 238), vor allem aber zahlreichen afrikanischen (Hahn § 41. 47[1])—50), spanischen (Hahn § 54—56. 58), gallischen (Hahn § 61. 64. 65. 66 c. 67—73), einem britischen (Hahn § 76) und mehreren deutschen Texten (Hahn § 90. 91. 113). Ja der Verfasser des libellus de mysterio baptismatis (Hahn § 241) hat danach vielleicht noch ein regnare cum Christo in saecula saeculorum im Symbol gehabt, also einen ähnlichen Zusatz, wie ihn die zweite Formel des Epiphanius (Hahn § 126), die des Pseudoathanasius (Hahn § 127), der apostolischen Konstitutionen (Hahn § 129) und das Armeniacum (Hahn § 137) bieten.

Blicken wir auf die zuletzt angestellten Untersuchungen zurück, so haben wir in ihnen eine ganze Reihe abendländischer (keineswegs blos gallischer) Symbole kennen gelernt, die in einzelnen, vom altrömischen nicht gebotenen Stücken mit orientalischen übereinstimmen und irgendwie zusammenhängen müssen. Dann aber erhebt sich auch von neuem jene Frage, die sich uns schon oben (S. 30 f.) aufdrängte: stammen diese Symbole wirklich im übrigen vom altrömischen ab?

Zahn[2]) meint allerdings wenigstens das unum im ersten Artikel auch für dessen Urform annehmen zu dürfen, geht aber dabei zum Teil namentlich hinsichtlich des Verhältnisses von Karthago zu Rom von Voraussetzungen aus, die uns eben bereits zweifelhaft geworden sind. Stünde fest, dass die afrikanische Kirche ihr Symbol von Rom empfangen hat, dann könnte man u. a. darauf hinweisen, dass erstere später kein unum gelesen hat und daraus schliessen, dass letztere das ursprünglich that; denn sonst müsste man „das Unglaubliche glauben, dass die afrikanische Kirche ... in den ersten Zeiten ihres Bestandes mit der römischen Kirche bekannt hätte: „in deum patrem omnipotentem“; dass sie sodann zu Tertullians Zeit ... statt dessen bekannt hätte: „in unum deum omnipotentem“, dann aber für immer zu der ersten, nur um einige Zusätze vermehrten Form zurückgekehrt wäre“. Wenn dagegen jene Voraussetzung nicht zutrifft, so fällt eben auch diese

[1]) vgl. Caspari, Quellen II, 272 ff.

[2]) Das apostolische Symbolum 17 f. 25 ff.; vgl. auch Burn, An introduction to the creeds 57 ff., Vacandard, Les origines du symbole des apôtres, Revue des questions historiques 1899, LXVI, 344. 352.

Digitized by Google

ganze Argumentation, die ich nicht erst im einzelnen nachprüfen will, dahin — ebenso freilich der Gegengrund Harnacks[1]), dass all die abendländischen Kirchen, die vor 210 ein Taufsymbol besassen, „den ersten Artikel ursprünglich in der Form εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα erhalten und ihn dann nachträglich in gleicher Weise, der römischen Kirche folgend, geändert haben müssten". Ja auch die anderen Gründe, die Harnack[2]) in diesem Zusammenhang gegen Zahn geltend macht, scheinen mir nicht haltbar zu sein. Er verweist ihn nämlich zunächst — sonderbare Vertauschung der Rollen! — auf „das spätere, immer wiederholte, einstimmige Zeugnis, dass in der römischen Kirche im Unterschied von anderen Kirchen der Wortlaut des Symbols stets treu bewahrt worden sei", wogegen doch Zahn bereits bemerkt hatte, das brauche nur für später zu gelten, wo allerdings, wie Rufin sagt (comm. in symb. ap. 3, patr. lat. XXI, 339 B), keine Irrlehrer mehr in Rom auftraten, nicht für früher. Desgleichen, wenn Harnack die von Zahn behauptete Streichung des ἕνα zunächst in Rom als etwas in der ganzen Überlieferungsgeschichte des Symbols schlechterdings Unerhörtes bezeichnet, so haben wir vorhin gesehen, dass diese „höchst auffallende Singularität" in Afrika eben doch vorgekommen sein dürfte. Und mochten endlich immerhin die kirchlichen Gegner der Monarchianer jenes ἕνα nicht leugnen, mochten sie vielmehr aufs eifrigste beflissen sein, den Vorwurf des Ditheismus von sich abzuwehren: die simplices, quae maior semper credentium pars est nahmen eben doch um seinetwillen, wie wir oben (S. 34) hörten, an der Lehre von der οἰκονομία Anstoss und konnten also die Veranlassung werden, das ἕνα zu streichen. Kurz, widerlegen lässt sich auf diese Weise die Zahnsche Theorie, wie sie hier (ohne ihre Besonderheiten) in Frage steht, nicht; ebensowenig aber ist sie bisher bewiesen und überhaupt zu beweisen. Denn wenn die eben wieder angezogene Stelle aus Tertullian (adv. Prax. 3) zugleich für Rom gelten soll, so ist das zwar auch nach Kattenbusch[3]) möglich, aber doch keineswegs sicher. Und noch weniger leistet endlich,

---

[1]) Zeitschr. für Theol. und Kirche 1894, 139.

[2]) ebenda 139 ff.

[3]) Symbol II, 89, 51; vgl. auch schon Caspari, Quellen III, 324, 104.

Digitized by Google

wie Harnack[1]) gezeigt hat, die von Zahn für eine spätere Änderung des altrömischen Symbols in erster Linie geltend gemachte Bemerkung bei Euseb., h. e. V, 28, 3 das, was sie leisten soll. Wenn nämlich hier die römischen Monarchianer behaupten τοὺς μὲν προτέρους ἅπαντας καὶ αὐτοὺς τοὺς ἀποστόλους παρειληφέναι τε καὶ δεδιδαχέναι ταῦτα, καὶ τετηρῆσθαι τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος μέχρι τῶν χρόνων τῶν Βίκτορος . . . ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν, so wird dieses letztere Verbum zwar später (§ 19) von der Verfälschung der heiligen Schriften gebraucht, an der ausgehobenen Stelle selbst aber deutet auf eine solche des Symbols schlechterdings nichts hin. Im Gegenteil: wenn dieses unter der ἀλήθεια verstanden würde, so müssten es jene Monarchianer für ein Werk der Apostel nicht nur, sondern Christi selbst gehalten haben; so hätte auch ihr Gegner, wenn er sich nach seinem wohl ironischen: ἦν δ' ἂν τυχὸν πιθανὸν τὸ λεγόμενον auf die heiligen Schriften, die Werke christlicher Brüder vor Victor und endlich die Psalmen und Oden der ersten Gemeinden beruft, nur um die Sache herumgeredet. Ja selbst zugestanden, dass es sich um eine Textänderung im Symbol gehandelt hätte, so müsste dieselbe doch vielmehr in einem zu den Prädikaten Christi hinzugesetzten θεόν oder λόγον τοῦ θεοῦ bestanden haben; denn das Recht zu diesen Aussagen sollen jene älteren Zeugnisse beweisen. Ja selbst zugestanden — so können wir nochmals anheben — (was aber keineswegs zuzugestehen ist), dass im altrömischen Symbol ursprünglich eine Aussage über die Einzigkeit Gottes gestanden hätte und nur später gestrichen worden wäre, so würden doch damit noch nicht alle jene anderen „orientalischen" Stücke in abendländischen Symbolen auf jenes zurückgeführt sein[2]); es bliebe mithin bei den schon mehrfach

[1]) Zeitschr. für Theol. und Kirche 1894, 134 ff.; auch gegen Kattenbusch, Symbol II, 91, 54.

[2]) Denn wenn Wall, Historia baptismi infantum II, 1753, 561 sagt: „Rufinum . . . coniicere licet omisisse Romani symboli cum Aquilejensi, quod ad haec verba (sc. vitam aeternam), comparationem instituere" und Heurtley, A history of the earlier formularies of faith 30: „Whether it (sc. das altrömische Symbol) contained article 12 (vitam aeternam) in express terms, which Marcellus' Creed did, is doubtful . . . It had evidently not as yet become generally established" — so werden ihnen andere nicht einmal so weit folgen wollen.

Digitized by Google

geäusserten Bedenken gegen die Richtigkeit der Kattenbusch-Harnack'schen Theorie von dem römischen Ursprung aller anderen Bekenntnisse.

Oder sind diese Bedenken etwa überhaupt unberechtigt? Könnten nicht wirklich die anderen Symbole zwar ihrem Grundstocke nach aus Rom stammen, ihre Zusätze aber anderwärts her aufgenommen haben? Dass das keine recht befriedigende Vorstellung ist, zeigen wohl am besten die eben besprochenen Versuche Zahns und Harnacks, entweder das ἕνα auch für Rom nachzuweisen oder das unum auch bei Tertullian zu bestreiten[1]). War nun aber beides unmöglich, so muss eben die Grundvoraussetzung, die hier Zahn[2]) und für das Abendland überhaupt auch Köllner[3]), von Zezschwitz[4]), Bratke[5]), K. Müller[6]), Burn[7]) und Vacandard[8]) mit Harnack und Katten-

---

[1]) Schon der Untertitel des Harnack'schen Artikels: hat der erste Artikel des römischen Symbols ursprünglich gelautet: πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα? ist in dieser Beziehung charakteristisch.

[2]) Das apostolische Symbolum 18 f. 21; im übrigen vgl. 7: „wenn schon jenes ältere Bekenntnis mit zweifelhaftem Recht ein römisches genannt wird, so vollends unser Apostolikum"; 17: „sehr unvorsichtig wäre es oder ist es vielmehr, . . . das römische Symbolum der Zeit von 250—450 . . . für die versteinerte Urform der Taufbekenntnisse aller Kirchen zu halten"; auch 44 ff., besonders 47: „diese . . . (orientalische) Formel hat sich bald nach allen Seiten hin verbreitet. Wir finden sie um 130 in Ephesus, um 145 in Rom und noch um 180—210 in Karthago, Lyon und Smyrna. Sie liegt allen späteren Taufbekenntnissen der Kirchen auch des Orients zu Grunde", sowie Neue kirchl. Zeitschr. 1896, 28. Jülicher, Christl. Welt 1893, 249, ist also ungenau.

[3]) Symbolik der lutherischen Kirche 1837, 19.

[4]) System der christlich-kirchlichen Katechetik II, 1, 87. 91.

[5]) Theol. Studien und Kritiken 1895, 165.

[6]) Symbolik 41. — Resch, Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus, Texte und Untersuchungen X, 5, 1897, 292 f. meint sogar: „Es würde sich nicht lohnen, über das abendländische Symbol sowohl in seiner ursprünglichen altrömischen Form, als in seiner späteren neurömischen Gestalt sich zu verbreiten. Denn etwas Neues würde in dieser Richtung nicht vorzubringen sein". — Über Caspari vgl. Kattenbusch, Symbol I, 370 f.

[7]) An introduction to the creeds 57 ff.

[8]) Revue des questions historiques 1899, LXVI, 362. 377.

Digitized by Google

busch teilt, geprüft, muss gefragt werden: gehen wirklich alle anderen Symbole auf das altrömische zurück[1])? Freilich ist dies eine Untersuchung, die uns zunächst noch mehr, als das Bisherige schon, von unserem eigentlichen Thema abführen wird und die ich daher vorübergehend vielmehr in einer besonderen Abhandlung anzustellen gedachte. Aber dann hätte ich dort vieles wiederholen müssen, was auch hier vorzubringen sein wird; ich hielt es also doch für besser, jenen notwendigen Exkurs hier einzuschalten und nur durch fortgesetzte Ausscheidung aller Nebenfragen möglichst einzuschränken.

Kattenbusch[2]) bringt für die in Rede stehende These, die er zuerst aufgestellt hat[3]), in der Hauptsache[4]) drei Gründe bei, die wir also nacheinander, wenngleich in anderer Reihenfolge, nachprüfen müssen. Ich beginne mit dem schwächsten, den daher auch schon Harnack[5]), Zöckler[6]) und Loofs[7]) bestritten haben.

Schon in seinen früheren Arbeiten[8]), auf die ich hier einmal zurückgreifen muss, glaubte Kattenbusch die Beobachtung machen zu können, das altrömische Symbol sei mit seinen zwölf Artikeln „eine Kunstform". Wäre das so gemeint gewesen, wie

---

[1]) Die Möglichkeit eines späteren Austausches zwischen Orient und Occident untersuche ich zum Teil gelegentlich, unterlasse aber schon hier nicht, die Äusserung Casparis (Quellen III, 228) anzuführen: „Der im zweiten Jahrhundert so starke Zusammenhang und Verkehr der Kirchen des südlichen Galliens, die damals schon existierten, mit den morgenländischen, den asiatischen und phrygischen insbesondere . . . wurde nach den Tagen des Irenäus je länger desto schwächer und hörte nach ihnen sogar ganz auf."

[2]) Symbol I, 80 ff. 369 ff. [3]) vgl. ebenda 371.

[4]) Gelegentlich (ebenda 67 f.) folgert Kattenbusch auch aus der grösseren Ursprünglichkeit des griechischen Textes des altrömischen Symbols, dass Rom seine Heimstätte gewesen sei, legt diesem fragwürdigen Beweise wohl aber selbst keine weitere Bedeutung bei.

[5]) Theol. Litt.-Ztg. 1892, 595.

[6]) Zum Apostolikumstreit 2 ff., Die Urgestalt des apostolischen Symbols, Beweis des Glaubens 1894, 394 ff.

[7]) Gött. gel. Anz. 1894, 675 f.

[8]) Beiträge zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols 1892, 7 ff., Aus der Geschichte des Apostolikums, Christl. Welt 1892, 952. 979 = Zur Würdigung des Apostolikums, Hefte zur Christl. Welt 2, 1892, 8. 26.

Digitized by Google

es verstanden werden konnte, ja verstanden werden musste, dass in dieser Zwölfzahl der Artikel „die Zahl der Apostel nachgebildet werden sollte", dass also, wie es Zöckler[1]) ausdrückte, das altrömische Symbol ein apostolisches Pseudepigraphon sei: dann hätte der Versuch gemacht werden können, auf Grund dieser Beobachtung den römischen Ursprung aller anderen Bekenntnisse zu beweisen; denn die Abfassung des Symbols durch die Apostel wird allerdings zuerst in Rom behauptet worden sein. Zahn[2]) hat zwar aus der syrischen Didaskalia das Gegenteil zu erweisen versucht, aber Kunze[3]) bemerkt dagegen mit Recht, dort werde nicht eine bestimmte feste Lehrformel und diese vor anderen kirchlichen Institutionen auf die Apostel zurückgeführt, sondern die sittlichen und kultischen Anordnungen um nichts weniger als die eigentlichen Lehrstücke. Im Abendland dagegen finden wir jene Legende zuerst zwar in der explanatio symboli ad initiandos, aber mit dem Zusatz: „hoc autem est symbolum quod romana ecclesia tenet, ubi primus apostolorum Petrus sedit, et communem sententiam eo detulit" (Caspari, Quellen II, 56)[4]); dann bei Rufin (comm. in symb. ap. 2, patr. lat. XXI, 337 A ff.) und Hieronymus (c. Joh. Hieros. 28, patr. lat. XXIII, 380 A), die beide zu der römischen Kirche in engen Beziehungen standen, vor allem aber bei drei aufeinanderfolgenden römischen Bischöfen, Cölestin I. (ep. 13 ad Nest. 4, patr. lat. L, 475 A), Sixtus III. (ep. 5 ad Cyrill. Alex., patr. lat. L, 603 B = patr. gr. LXXVII, 279 A) und Leo I. (s. 96, 1, patr. lat. LIV, 466 C, ep. 31 ad Pulch. Aug. 4, ebenda 794 B)[5]). Ja auch innere Gründe sprechen für

---

[1]) Zum Apostolikumstreit 4.

[2]) Neue kirchl. Zeitschr. 1896, 23 f., vgl. auch Burn, An introduction to the creeds 316 und Vacandard, Revue des questions historiques 1899, LXVI, 335 ff.

[3]) Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 239 ff., vgl. auch Caspari, Quellen II, 106, 77 und Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] II, 84; gegen Kattenbusch, Symbol II, 19.

[4]) vgl. auch Ambrosius, ep. 42, 5 (patr. lat. XVI, 1125 B).

[5]) vgl. Caspari, Quellen II, 108, 78. III, 94 ff. und Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 270. 272, zum Teil gegen Kattenbusch, Symbol II, 3 ff., auf den ich indes für die spätere Zeit (neben Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 271) ohne weiteres verweisen kann.

Digitized by Google

Rom, wie wiederum Kunze[1]) gezeigt hat: zunächst der, dass es die einzige sedes apostolica des Abendlandes war, dann der andere, dass es auch sonst einen traditionalistischen Charakter zeigt. Und doch lässt sich nun mit alledem Kattenbusch's These entfernt noch nicht beweisen, schon deshalb nicht, weil jene Legende zwar schon im dritten, aber kaum im zweiten Jahrhundert vorhanden gewesen sein wird, wo doch Rom, wenn anders es Tertullian sein Symbol lieferte, bereits ein solches gehabt haben muss[2]). Dazu kommt, dass auch späterhin keineswegs immer, der Zahl der Apostel entsprechend, zwölf Artikel unterschieden worden sind, sondern nur von dem Verfasser der explanatio (Caspari, Quellen II, 57), von Leo I. (vgl. oben) und dem Verfasser des pseudoambrosianischen Sermo 33, 6 (patr. lat. XVII, 671 B), möglicherweise, aber keineswegs sicher von Rufin[3]). Vor allem aber wurde, wie Kattenbusch selbst zugiebt, sonst auch stillschweigend die Zwölfzahl der Artikel durchaus nicht überall festgehalten, weder im Occident, noch gar im Orient, wo nicht nur alle im altrömischen Symbol vorfindlichen christologischen Aussagen einander koordiniert, sondern manchmal (so im Symbol der apostolischen Konstitutionen) (Hahn § 129) auch neue hinzugefügt wurden. Und dies Argument gilt nun auch gegen diejenige Fassung des ganzen Beweises, die Kattenbusch

---

[1]) Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 272 f.; gegen Kattenbusch, Symbol II, 18 ff.

[2]) vgl. Caspari, Quellen III, 96, 69, Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] II, 86, Das apostolische Glaubensbekenntnis 7, Kattenbusch, Symbol II, 18. 24, Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 269 ff. — Wenn dagegen Kattenbusch, Symbol II, 332 koncediert: „als „Formel", als Text, ist das altrömische Symbol in Rom wohl erst mit der Zeit „heilig" geworden" — so dürfte er diese Zeit doch als eine recht frühe denken. Ja, Harnack sagt geradezu (das apostolische Glaubensbekenntnis 8): „Allein diese Vorstellung der römischen Kirche von ihrem Taufbekenntnis kann nicht so alt sein wie das Taufbekenntnis selbst. Es geht das schlagend aus der Thatsache hervor, dass die anderen abendländischen Kirchen (vom Ende des 2. Jahrhunderts bis zum 9. und länger) Taufbekenntnisse besessen haben, die sich zwar sämtlich als Töchter des alten römischen erwiesen haben, aber von demselben durch mehr oder weniger zahlreiche Zusätze unterscheiden u. s. w."

[3]) vgl. Caspari, Quellen II, 97, 71, Zöckler, Zum Apostolikumstreit 7 ff., Kattenbusch, Symbol I, 62, 9. II, 4 f.

Digitized by Google

in seinem Hauptwerk[1]) als allein seiner wahren Meinung entsprechend bezeichnet, dass nämlich ursprünglich nicht die zahlenmässige, sondern nur die sachliche Struktur des Symbols für wichtig gehalten worden sei. Ja selbst wenn das der Fall wäre, so würde doch daraus für den behaupteten Ursprung des Symbols noch nichts folgen: denn warum sollte ein so beschaffenes Symbol, wie das altrömische, gerade auch in Rom entstanden sein?

Haltbarer könnte ein zweiter Beweis Kattenbusch's erscheinen, der von der immer wieder zu Tage tretenden Übereinstimmung aller Symbole mit dem altrömischen in der Wahl der Worte, zumal der an sich gleichgiltigen, hergenommen ist. Denn in der That findet sich zunächst im Abendland immer wieder (wenn überhaupt — siehe darüber unten) die Zeitbestimmung der Kreuzigung durch sub Pontio Pilato, ist immer wieder (mit einer Ausnahme)[2]) ascendere das Verbum, mit dem von der Himmelfahrt geredet wird, fehlt nie das Wort natus (denn Beatus (Hahn § 57) bildet keine Ausnahme)[3]), heisst Maria nie anders als Maria virgo oder allenfalls virgo Maria, heisst es immer carnis resurrectio, nie resurrectio carnis — ebenso wie im Orient (wenn überhaupt) zumeist σαρκὸς ἀνάστασις, nicht ἀνάστασις σαρκὸς[4]). Ich will auch dem gegenüber nicht erst — denn

---

[1]) Symbol I, 81 f. — Die Polemik Harnacks (Herzogs Realencyclopädie [3] I, 744) dürfte dadurch in dieser Form hinfällig geworden sein.

[2]) D. h. wohl des Symbols jener pseudoaugustinischen Sermone (Hahn § 48, vgl. Kattenbusch, Symbol I, 139); die anderen von Caspari, Quellen III, 80 f. angeführten Beispiele sind in der That nicht sicher, wie sich das für Victorin schon aus dem oben S. 14 Anm. 7 Angeführten ergiebt und für Tertullian bereits S. 37 Anm. 1 bemerkt wurde.

[3]) vgl. auch Haussleiter, Neue kirchl. Zeitschr. 1898, 351.

[4]) So aber doch in der Athanasius zugeschriebenen ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον (Hahn § 127). Die anderen von Kattenbusch, Symbol I, 382 angeführten Ausdrücke sind, wenn einmal das altrömische oder ein damit (im wesentlichen) übereinstimmendes Symbol zu Grunde liegt, nicht auffällig; denn παντοκράτωρ entspricht, wie wir oben S. 38 Anm. 6 sahen, dem omnipotens, desgleichen κύριος dem dominus, γεννηθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου dem natus de spiritu sancto et Maria virgine, σταυρωθείς dem crucifixus, ταφείς dem sepultus, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς dem iudicare vivos et mortuos. Über Symbole, die überhaupt nicht die Fleischesauferstehung enthalten, vgl. Caspari,

Digitized by Google

Kattenbusch thut es bereits — darauf hinweisen, dass doch auch Abweichungen vorkommen, die freilich zum Teil wieder nur Abweichungen von dem späteren, auch da übrigens nicht diplomatisch genau zu fixierenden Wortlaut sein könnten[1]) — aber beweist jene weitergehende Übereinstimmung wirklich irgend etwas über den Ursprung all dieser Formeln? Wenn das altrömische Symbol allerdings nicht eine (wesentlich abweichende) Variante zu dem etwaigen morgenländischen Muttersymbol sein kann, so folgt doch daraus entfernt noch nicht, dass es die Mutter und nicht die Schwester sein muss. Eine Formel wie die altrömische liegt allen anderen zu Grunde; aber dass dieselbe aus Rom stammt, in Rom entstanden ist, das ist offenbar damit noch längst nicht gesagt.

Und an diesem Trugschluss krankt nun auch der dritte Beweis Kattenbusch's, den Harnack[2]) allein in immer neuer Form, aber zugleich mit einer wichtigen Modifikation vorträgt. Bei Kattenbusch lautet er ganz einfach: „als ein letztes Moment kommt in Betracht die Thatsache, dass man wohl Zusätze zu dem Wortlaute des altrömischen Symbols trifft, mit verschwindenden Ausnahmen jedoch, die sich in concreto erledigen, nie Abstriche. Das altrömische Symbol ist überall, wenn nicht in jedem Worte, so doch in jedem Artikel der eiserne Bestand. Es ist immer wieder der Einheitspunkt, hinter den keine Formel zurückgeht." Aber dem gegenüber ist zuerst zu bemerken, dass manche Ausnahmen wohl doch wirkliche Ausnahmen sind, namentlich in orientalischen, aber auch in occidentalischen Symbolen. Freilich rechne ich dazu nicht das Fehlen des patrem bei Tertullian, das Harnack[3]), Loofs[4]) und Kattenbusch[5]) gegenüber

---

Quellen I, 91 f. III, 156, 252; über die Verwandlung des Accusativs nach credimus und dieses in credo ebenda I, 222 ff.

[1]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 76, 30. 81. 142, 1. 391 — aber gehört dazu auch die abweichende Stellung der Bezeichnungen Christi (Caspari, Quellen III, 58 ff.)? Die der Zeitbestimmung der Kreuzigung und Auferstehung hat derselbe ebenda 70 ff. ja genügend erklärt, dagegen bleibt die verschiedene Bezeichnung der Himmelfahrt auffällig.

[2]) Herzogs Realencyclopädie I, [2] 568 f. [3] 745 f.

[3]) Zeitschr. für Theol. und Kirche 1894, 143 ff. 153 ff.

[4]) Gött. gel. Anz. 1894, 676. [5]) Symbol I, 142. II, 89 ff.

Digitized by Google

Lemme[1]), Zahn[2]) und Haussleiter[3]) durchaus überzeugend erklärt haben. Wohl aber dürfte (um von der Weglassung des eius nach filium bei Venantius Fortunatus [Hahn § 38] nicht erst zu reden) Tertullian an dieser Stelle kein unicum gelesen haben; denn dass er es nur deshalb überall weggelassen hätte, weil er das Prädikat vorweg im allgemeinen für den christlichen Gott in Anspruch nahm[4]): das wird nur den wenigsten wahrscheinlich dünken[5]). Kommt doch hinzu, dass es auch später manchmal fehlt und zwar nicht nur in Afrika (Hahn § 48)[6]), sondern auch anderwärts (Hahn § 40[7]) und 61)[8]); ebenso wie das dominum nostrum

[1]) Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1893, 45. 47.

[2]) Das apostolische Symbolum 27. Wenn Zahn (ebenda 28) dieses patrem unter dem Beifall von Bäumer (Das apostolische Glaubensbekenntnis 125 f.), Haussleiter (Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses 15, 29), Jülicher (Christl. Welt 1893, 249), Hümpel (Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1895, 298, 2), Hahn (22, 1) auch für das ursprüngliche altrömische Symbol bestritt, so folgte er darin zunächst nur seiner hier zur Diskussion stehenden Theorie; das Fehlen des πατέρα bei Marcell von Ancyra erklärt er (Das apostolische Symbolum 15, 1), freilich auch nicht überzeugend, aus seiner eigentümlichen Theologie. Umgekehrt ist vielleicht — wenn es sich nämlich nicht um ein blosses Versehen handelt — von da aus Schleiermacher (Der christliche Glaube I, 1821. ³1835, 182, § 36 Anm.) zu der Angabe gekommen: „πιστεύω εἰς θεὸν παντοκράτορα ist auch der ursprünglichste einfache Ausdruck des römischen Symbolum". In Wahrheit wird das πατέρα aus Versehen weggelassen sein; vgl. Caspari, Quellen III, 101 ff., Heurtley, A history of the earlier formularies of faith 26, Kattenbusch, Symbol I, 71 f.

[3]) Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses 34 f.

[4]) Kattenbusch, Symbol I, 142.

[5]) vgl. Lemme, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1893, 45. Auch Harnack (Zeitschr. für Theol. und Kirche 1894, 139) lässt hier das Zeugnis Tertullians gelten; seine weiteren Angaben werden im folgenden zum Teil korrigiert.

[6]) vgl. Caspari, Quellen II, 205, 91; gegen Kattenbusch, Symbol I, 138 f.; über Hahn § 47 ebenda 59, 119 (wonach 67, 143 zu modifizieren war) und Kattenbusch, Symbol I, 136 f.; über Hahn § 51 das oben (S. 34) bemerkte, wonach Zahn, Das apostol. Symbolum 45, 1 zu korrigieren ist.

[7]) vgl. Caspari, Quellen II, 205, 91, Zahn, Das apostolische Symbolum 45, 1, Hümpel, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1895, 300, Hahn § 40, wonach auch 67, 143 Niceta zu nennen gewesen wäre; gegen Kattenbusch, Symbol I, 110. Über Hahn § 53 und 57 gilt auch hier das schon oben (S. 10. 34) Gesagte.

[8]) vgl. Caspari, Quellen II, 212 f., Alte und neue Quellen 261,

Digitized by Google

(Hahn § 38[1]). 40[2]). 44 (?). 48[3]). 66. 67)[4]) oder wenigstens, der überwiegenden Gepflogenheit des Orients entsprechend[5]), das nostrum (Hahn § 91)[6]). Weiterhin das de spiritu sancto lässt mit mehreren orientalischen Symbolen (Hahn § 123. 124[7]). 129—133. 221) wohl wiederum dasjenige Tertullians vermissen (Hahn § 44), desgleichen das jener enarratio in symbolum (Hahn § 46), des Beatus von Libana (Hahn § 57), vielleicht des Victricius von Rouen (Hahn § 207), des Eligius von Noyon (Hahn § 68) und Amalarius von Trier (Haussleiter, Neue kirchliche Zeitschrift 1898, 344)[8]); auch das ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, wenn

---

Zahn, Das apostolische Symbolum 45, 1, Kattenbusch, Symbol I, 162, Hahn § 61, sowie 67, 143. 100, 260; über den pseudoaugustinischen Sermon 238 Kattenbusch, Symbol I, 190, 2 gegen Hahn 50, 86; über Amalarius von Trier Haussleiter, Neue kirchl. Zeitschr. 1898, 347 und schon Kattenbusch, Symbol I, 178 nebst Anm. 4, wonach also Hahn § 96 zu berichtigen sein wird. Endlich auf die Liturgia Jacobi (Hahn § 128) wird man sich noch weniger als auf Salvian berufen wollen. — Wenn Zahn (Das apostolische Symbolum 45, 1) das unicum auch für das ursprüngliche altrömische Symbol bestreitet, so geht er wiederum nur von jener unbewiesenen Voraussetzung aus; und in der That kann aus Novatian (Hahn § 11) für unsere Frage nichts entnommen werden.

[1]) Doch vgl. dazu Caspari, Quellen III, 62, 114.

[2]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 110 f., Hümpel, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1895, 298 ff.

[3]) vgl. Caspari, Quellen III, 62, 114; gegen Kattenbusch, Symbol I, 138 f.

[4]) Über Hahn §§ 52. 57 und 69 vgl. das oben S. 10. 35. 37 Bemerkte; zu § 96 Haussleiter, Neue kirchl. Zeitschr. 1898, 347; über den pseudoaugustinischen Sermon 238 Kattenbusch, Symbol I, 190, 2 gegen Hahn 50, 86.

[5]) Eine Ausnahme scheinen, um von dem Bekenntnis des Auxentius und anderen Privat- oder Synodalformeln gleich abzusehen, nur das antiochenische und die ägyptischen Taufsymbole zu machen (Hahn § 130. 139—141), doch ist das nostrum Cassians vielleicht nicht sicher; vgl. Caspari, Quellen III, 69, 123, Hort, Two Dissertations 126, 4, Kattenbusch, Symbol I, 222, 6.

[6]) Zu Hahn §§ 51 und 53 vgl. das oben S. 34 Bemerkte; zu dem Symbol in der historia Lausiaca des Palladius hier und im folgenden Kunze, Neue kirchl. Zeitschr. 1897, 536 ff.

[7]) Doch vgl. dazu Kattenbusch, Symbol I, 238 ff. 242 ff. 379.

[8]) vgl. ebenda 348; gegen Kattenbusch, Symbol I, 178.

Digitized by Google

nicht das des Eusebius (Hahn § 123) und Marcus Eremita (Hahn § 133)[1]), so doch das Cyrills (Hahn § 124)[2]). Das sub Pontio Pilato fehlt vielleicht bei Victricius (Hahn § 207), Theodulph (Hahn § 242) und dem Verfasser des libellus de mysterio baptismatis (Hahn § 241)[3]), bei Euseb (Hahn § 123)[4]), im Laodicenum (Hahn § 131)[5]) und bei Marcus Eremita (Hahn § 133)[6]), sicher bei Cyrill (Hahn § 124), in der längeren Formel des Epiphanius (Hahn § 126), in der ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον (Hahn § 127), im Armeniacum (Hahn § 137) und bei Charisius (Hahn § 221); das crucifixus kaum bei dem Verfasser der explanatio ad initiandos (Hahn § 32)[7]) oder Niceta (Hahn § 40)[8]), wohl aber bei Eligius (Hahn § 68), vielleicht auch Theodulph (Hahn § 242), Eusebius (Hahn § 123)[9]), im Laodicenum (Hahn § 131)[10]), sicher in der längeren Formel des Epiphanius (Hahn § 126); das sepultus vielleicht bei Euseb (Hahn § 123)[11]) und im Laodicenum (Hahn § 131)[12]), bei Eligius (Hahn § 68) und Theodulph (Hahn § 242), sicher in der längeren Formel des Epiphanius (Hahn § 126) und den apostolischen Konstitutionen (Hahn § 129), sowie bei Venantius Fortunatus (Hahn § 38) und

---

[1]) vgl. Kunze, Marcus Eremita 143 f.

[2]) Doch vgl. dazu Kattenbusch, Symbol I, 238 ff. 242 ff. 379.

[3]) Über Faustus von Reji vgl. Caspari, Quellen II, 209 f., Alte und neue Quellen 261 f., Kattenbusch, Symbol I, 162 f., Hahn 71, 158 gegen ebenda 68, 146.

[4]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 232. 380.

[5]) vgl. Caspari, Alte und neue Quellen 144, Kattenbusch, Symbol I, 226 f.

[6]) vgl. Kunze, Marcus Eremita 143.

[7]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 91; gegen Caspari, Quellen II, 125.

[8]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 111, Hümpel, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1895, 302 ff.

[9]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 232. 380.

[10]) vgl. Caspari, Alte und neue Quellen 144, Kattenbusch, Symbol I, 226 f. Über Hahn §§ 52 und 57 gilt auch hier das schon mehrfach Bemerkte.

[11]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 380.

[12]) vgl. Caspari, Alte und neue Quellen 144, Kattenbusch, Symbol I, 226 f. — Über Cyrill (Hahn § 124) vgl. ebenda 239 f. 242 f.

Digitized by Google

Niceta (Hahn § 40)[1]). Ferner las vielleicht der Verfasser des libellus de mysterio baptismatis (Hahn § 241) und sicher Epiphanius in seiner längeren Formel (Hahn § 126) kein tertia die; kein a mortuis Venantius Fortunatus (Hahn § 38), (Priscillian [Hahn § 53]), Auxentius (Hahn § 134), das Sacramentarium Gallicanum in seiner dritten Formel (Hahn § 66) und zahlreiche Orientalen (Hahn § 123—127. 130—132. 137. 139. 221), vielleicht Gregor von Tours (Hahn § 230), der Verfasser des libellus de mysterio baptismatis (Hahn § 241); desgleichen kein in caelos vielleicht der Verfasser der explanatio ad initiandos (Hahn § 32). Und doch handelt es sich in all diesen Fällen nur um einzelne Worte; auch ein ganzer Artikel, nämlich das sedet ad dexteram Patris, fehlt aber, wenn nicht bei Eligius (Hahn § 68), Theodulph (Hahn § 242), Euseb (Hahn § 123)[2]) und Marcus Eremita (Hahn § 133)[3]), so doch in der schon früher erwähnten, allerdings vom Nicänum abhängigen norwegischen Formel (Hahn § 120), im Antiochenum (Hahn § 130)[4]) und Laodicenum (Hahn § 131)[5]), sowie bei Charisius (Hahn § 221). Desgleichen fehlt vielleicht das unde venturus est iudicare vivos et mortuos bei Eligius (Hahn § 68), (nur das unde venturus bei Venantius Fortunatus [Hahn § 38]); das remissionem peccatorum und carnis resurrectionem vielleicht bei dem Verfasser der enarratio in symbolum (Hahn § 46), nur das erstere bei Tertullian (Hahn § 44)[6]),

[1]) vgl. Hümpel, Neue Jahrb. für deutsche Theol. 1895, 304; gegen Kattenbusch, Symbol I, 111. Auch Blume, Das apostolische Symbolum 163 meint: „ob in dem Symbol, welches Nicetas bei seiner Auslegung vor Augen hatte, alle vier Partizipien standen, lässt sich nicht sicher entscheiden".

[2]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 232. 380.

[3]) vgl. Kunze, Marcus Eremita 146 f.

[4]) vgl. Caspari, Alte und neue Quellen 140, 122, historisk-kritiske afhandlinger 303 ff., Kattenbusch, Symbol I, 222, 6. 247.

[5]) Caspari, Alte und neue Quellen 139 f.; doch vgl. Kattenbusch, Symbol I, 227. — Dass Amalarius (Hahn § 96) wenigstens patris vermissen liesse, ist nach Haussleiter, Neue kirchl. Zeitschr. 1898, 344 nicht mehr anzunehmen; vgl. auch schon Kattenbusch, Symbol I, 178 f.

[6]) Doch vgl. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 188: „niemand wird bezweifeln, dass schon im Symbol Tertullians die Sündenvergebung stand".

Digitized by Google

das letztere in der expositio beati Augustini episcopi super symbolum (Hahn § 65)[1]) und bei Theodulph (Hahn § 242). Ob das letztere auch in orientalischen Symbolen der Fall sei, kann ich erst später untersuchen; wie ihr sonstiges Zusammentreffen mit abendländischen auch hier zu beurteilen ist, wird überhaupt nur zum Teil zur Sprache kommen. Zunächst liegt mir lediglich daran, zu zeigen, dass, auch wenn jene Ausnahmen sämtlich nur scheinbar wären und das altrömische Bekenntnis überall der eiserne Bestand, damit allein der römische Ursprung dieses und aller anderen noch nicht bewiesen wäre. Kattenbusch[2]) sagt ja selbst gelegentlich einmal: „die litterarische Vergleichung der Texte kann über die Herkunft des altrömischen Symbols nichts entscheiden"; damit giebt er aber faktisch selbst zu, dass alle seine drei Beweise nicht stichhaltig sind.

Anders stünde es freilich wenigstens mit dem letzten von ihnen, wenn jener Zusatz Harnacks[3]), von dem ich schon vorhin sprach, das Richtige träfe. „Je weniger eine Kirche unter dem Einfluss der römischen steht," so sagt er, „um so bedeutender weicht nach und nach ihr Symbol von dem kürzeren römischen ab. Die Symbole der gallischen Kirche (die, so wird man ergänzen dürfen, seit Diokletian ziemlich unabhängig von Rom war)[4]) entfernen sich von ihm relativ stark" — aber, so müssen wir hinzusetzen, sie (und andere, von denen, wie gesagt, das Gleiche gilt) thun das auch dann, als der römische Einfluss namentlich seit Innocenz I. wieder wuchs oder als er noch vorhanden war[5]). Wenigstens „mit Evidenz" folgt also auch daraus noch nicht, dass das kürzere römische Symbol die Wurzel aller anderen Glaubensbekenntnisse ist. Vielmehr werden wir mit Bestimmtheit zunächst nur diejenigen Symbole auf das altrömische

---

[1]) Doch vgl. den Schlusssatz (Caspari, Anekdota I, 292): „quapropter, dilectissimi, bene vivamus, ut non ad poenam, sed ad aeternam vitam resurgamus per Christum, dominum ac redemptorem nostrum, viventem et regnantem per omnia saecula saeculorum".

[2]) Symbol I, 391.

[3]) Herzogs Realencyclopädie I, ²569. ³746.

[4]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 197 f.

[5]) vgl. Langen, Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leos I., I, 1881, 314 ff. 665 ff. 742 ff. 771 ff. 793 ff.

Digitized by Google

zurückführen dürfen, deren römischer Ursprung sonst zu belegen ist.

Aber gilt das nun nicht in erster Linie von dem afrikanischen, betreffs dessen es uns doch zuerst als zweifelhaft erschien? Nach älteren haben das allerdings auch neuerdings wieder von Zezschwitz[1]), Harnack[2]), Zahn[3]) und namentlich Kattenbusch[4]) aus Tert., de praescr. haer. 36 geschlossen, aber schon Caspari[5]) und zuletzt wieder Kunze[6]) haben diese Folgerung beanstandet. Und in der That: wenn es zunächst heisst: „si Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est" — so bedeutet das im vorliegenden Zusammenhang nur, dass auch die Afrikaner als Nachbarn Italiens, als solche, die die römische Kirche zu ihrer nächsten „sedes apostolica" haben, in Bezug auf Glauben und Lehre den Häretikern gegenüber mit Leichtigkeit auf die Auktorität dieser Kirche als einer apostolischen rekurrieren können[7]). Aber es geht weiter: „videamus, quid didicerat, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit" — und daraus meint man nun eben doch entnehmen zu können, dass Rom den afrikanischen Gemeinden das Symbol mitgeteilt habe. Ich will auch, obwohl Caspari anderer Meinung ist, diese Beziehung von tessera auf das Taufbekenntnis nicht bestreiten; ich will ebensowenig erst mit Kunze darauf hinweisen, dass, die Gleichheit des Objektes für alle drei Verba vorausgesetzt, das Symbol, das man doch damals noch nicht für direkt apostolisch gehalten haben wird (vgl. oben S. 56), gerade von Tertullian als nicht in Rom entstanden bezeichnet werden würde: wohl aber muss ich jene Übersetzung von contesserare durch: als Marke oder Losung mitteilen, durchaus beanstanden. Übersetzt es doch Kattenbusch

[1]) System der christlich-kirchlichen Katechetik II, 1, 86.

[2]) Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 450, 1, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 526.

[3]) Das apostolische Symbolum 18 f., vgl. auch Haussleiter, Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses 7, 14.

[4]) Symbol I, 135. 141. II, 54 f.

[5]) Quellen III, 127, 222; danach ist Kattenbusch, Symbol I, 142 zu korrigieren.

[6]) Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 30 f.

[7]) vgl. auch Hase, Handbuch der protestantischen Polemik 1862. [6] 1894, 193.

Digitized by Google

selbst zuerst und richtig mit: die gleiche Losung haben, ebenso wie Kap. 20 unter der contesseratio hospitalitatis, die wie die communicatio pacis et appellatio fraternitatis die Einheit der christlichen Kirchen beweist, nur der gastliche Austausch der gleichen Losung, nicht die Mitteilung einer solchen verstanden werden kann[1]). Denn wenn Kattenbusch endlich noch bemerkt: „es ist das punctum saliens der ganzen Argumentation Tertullians preisgegeben, wenn man ihn nicht dahin verstehen wollte, dass die tessera, die er und die Afrikaner besitzen, die mit derjenigen der Römer stimmt, thatsächlich auch aus Rom stammt" — so setzt er voraus, dass vorher Rom überhaupt und von Anfang an als die Quelle für die auctoritas in Afrika bezeichnet worden sei, was eben nicht der Fall war. Allerdings bezeichnet später Cyprian, ep. 48, 3 (corp. script. eccl. lat. III, 1, 607) die römische Kirche als ecclesiae catholicae radix et matrix und behauptet Innocenz I., ep. ad Decent. 2 (patr. lat. XX, 552 A), es sei klar, ‚in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam et insulas interiacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eos, quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes"; aber das trifft doch offenbar in dieser Allgemeinheit überhaupt nicht zu; ja wenn Augustin (ep. 43, 7, patr. lat. XXXIII, 163) den Bischof von Carthago et romanae ecclesiae, in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus, et caeteris terris, unde evangelium ad ipsam Africam venit, verbunden nennt, so scheint er nach der einfachsten Erklärung die römische Kirche von denen, die das Evangelium nach Afrika gebracht haben, gerade auszuschliessen[2]). Gleichwohl meint nun freilich auch Caspari, an dem römischen Ursprung der afrikanischen Kirche festhalten zu müssen; „denn von wo soll überhaupt das Christentum dorthin gekommen sein, wenn nicht von Rom und von dem von Rom beherrschten Italien?" Nach allem Bisherigen[3]) dürfte das doch nicht so selbstverständlich sein, um so weniger, als man dieselbe Argumentation offenbar

[1]) vgl. auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 329. 331.

[2]) vgl. dazu Caspari, Quellen III, 127, 222.

[3]) Nimmt man vollends mit Caspari (ebenda 458 f.) an, das Symbol Tertullians habe im zweiten Artikel Partizipien gehabt, so sollte man dies nicht, wie er, für, sondern gegen den römischen Ursprung geltend machen.

Digitized by Google

auch auf Gallien anwenden könnte, wofür sie eben nicht zuträfe[1]). Ich gehe indes dieser Frage nach dem Ursprung der anderen abendländischen Symbole, die z. T. gewiss aus Rom stammen, hier nicht näher nach, sondern wende mich zu der gleichen Frage betreffs der orientalischen Bekenntnisse.

Dass auch hier für den römischen Ursprung keine direkten Beweise beizubringen sind, giebt Kattenbusch[2]) selbst zu und wird daher auch die spätere Erinnerung an die bekannte Anordnung Aurelians, τούτοις νεῖμαι τὸν οἶκον (d. h. die bischöfliche Residenz in Antiochien), οἷς ἂν οἱ κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐπίσκοποι τοῦ δόγματος ἐπιστείλαιεν (Euseb., h. e. VII, 30, 19), nur als nachträgliche Bestätigung seiner Hypothese über die Rezeption des altrömischen Bekenntnisses in Antiochien nach 272 auffassen wollen, die er zunächst anders zu begründen versucht[3]). Aber auch dies brauchte erst dann nachgeprüft zu werden, wenn bewiesen ist, dass vorher wirklich in Syrien dem altrömischen vergleichbare, oder gar, wie neuerdings Harnack meint, dass vorher im ganzen Orient überhaupt keine Symbole existiert haben. Der letztere hat dafür nicht weniger als vier Beweise zu führen versucht[4]): sie werden also zunächst auf ihre Stringenz hin durchgegangen werden müssen.

Einen ersten, „unausweichlichen" Schluss meint Harnack aus dem seltsamen Symbol des Gregorius Thaumaturgus (Hahn § 185) und dem ebenso seltsamen des Aphraates (Hahn § 16) ziehen zu können: „wo man solche ‚Symbole' sich zu konstruieren erlaubte (und Gregorius kannte doch die orientalische Kirche vom Pontus bis Ägypten), gab es noch keine Gemeindesymbole, wie das römische Symbol ein solches ist". Aber haben wir denn

---

[1]) vgl. auch Caspari, Quellen III, 220, 373. 231, 396, Lumby, The history of the Creeds 16. 27. 110 ff., Lemme, Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 1893, 27. 44 ff., Zur Urgeschichte des Taufsymbols, ebenda 1894, 16.

[2]) Symbol I, 390.

[3]) ebenda II, 201 f., vgl. schon Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 453, 2. Auch Caspari, Quellen I, 95 ff. hatte bereits auf die Verwandtschaft des antiochenischen Symbols mit den occidentalischen hingewiesen.

[4]) Herzogs Realencyclopädie [3] I, 748 f.

Digitized by Google

zunächst bei Aphraates überhaupt ein Symbol[1])? Das folgt meiner Meinung nach auch aus der Schlussbemerkung: „und dass man sich davon losmache, zu halten Stunden und Wochen und Monate und Jahre und Wahrsagerei und Zeichendeuterei — das sind die Werke des Glaubens", durch die sich Zahn[2]) an die Abrenuntiation erinnert sieht, noch nicht: denn diese letztere lautet doch sonst wesentlich anders[3]). Wäre sie aber auch hier wieder zu erkennen, so würde doch aus einem solchen Bekenntnis, „das jenseits aller sonst bekannten Symbolentwickelung steht[4])," noch nichts für den Orient folgen. Zum anderen, wenn Gregorius — denn auf ihn scheint die Formel allerdings zurückzugehen[5]) — dieselbe durch eine besondere Offenbarung empfangen haben soll (Greg. Nyss., de vita S. Gregorii, patr. gr. XLVI, 909 ff.), so beweist diese „exorbitante Legende" vielleicht nicht, dass es überhaupt ein Wagnis war, ein solches Bekenntnis aufzustellen[6]), sondern vielmehr, dass bereits ein anderes existierte und beseitigt werden musste[7]). Jedenfalls konnte er, so gut wie später andere, eine derartige Formel aufstellen, auch wenn damals schon Gemeindesymbole, wie das römische, existierten.

[1]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 249.

[2]) Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 1893. [2] 1898, 379, 9, Neue kirchl. Zeitschrift 1896, 22.

[3]) vgl. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 28 f. 44 f. 70 f., auch Caspari, Quellen II, 293 ff.

[4]) vgl. Haussleiter, Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses 42.

[5]) vgl. besonders Caspari, Alte und neue Quellen 27 ff., auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 751, 3, Kattenbusch, Symbol I, 339 ff., Krüger, Geschichte der altchristlichen Litteratur 1895, 141 f., Hahn 253, 1, Bonwetsch, Gregor der Wunderthäter, Herzogs Realencyclopädie [3] VII, 1899, 157. Über die syrische Rezension vgl. gegen Ryssel, Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus, Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 1894, 228 ff. Kötschau, Zur Lebensgeschichte Gregors des Wunderthäters, Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie 1898, 211 ff. und Bonwetsch, Herzogs Realencyclopädie [3] VII, 157.

[6]) So Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 751, 3, Herzogs Realencyclopädie [3] I, 749.

[7]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 341: „hat der Thaumaturge es selbst eingeführt, so könnte man eher denken, dass es eine ältere, vielleicht „undogmatische" Formel verdrängt habe."

Digitized by Google

Aber Harnack verweist uns zweitens auf „die Leichtfertigkeit der orientalischen Symbolbildung und Symbolrezeption, die wir mit peinlichem Erstaunen im vierten Jahrhundert und bis zur Mitte des fünften beobachten — wenn hier alte Symbole von den Vätern her vorhanden gewesen wären, wie will man die vollkommene Windigkeit und Pietätslosigkeit dieser Symbolfabrikation und -rezeption verstehen?“ Sehen wir von der in den letzten Worten enthaltenen Übertreibung ab, die sich durch Harnacks[1]) eigenes Zugeständnis wenigstens eines syrisch-palästinensischen Typus als solche erweist, so ist auf die ganze Argumentation meines Erachtens ein Dreifaches zu erwidern. Erstens ging doch, wie Harnack selbst sagt, dieser Prozess der Symbolfabrikation und -rezeption auch Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts noch fort, als auch nach Harnack alte Symbole von den Vätern her vorhanden waren: leugnet man das also für später nicht, warum für früher? Zum anderen nimmt natürlich auch Harnack an, dass auch die abendländischen Symbole mannigfach verändert wurden. Folgert man aber daraus nicht, dass es überhaupt keine alten Symbole gegeben habe, warum dann hier? Und wenn endlich drittens diese Veränderungen im Orient allerdings durchgreifender waren, als im Abendlande, nun, so hat doch auch dies bereits Harnack selbst[2]) daraus erklärt, dass man dort das Symbol nicht direkt von den Aposteln herleitete und daher auch nicht für so unverletzlich hielt wie hier. Eben dies ist nun aber unter Voraussetzung des römischen Ursprungs der orientalischen Symbole schwer verständlich; denn dort sollte ja, wie wir sahen (S. 56), jene Schätzung des Symbols schon im dritten Jahrhundert vorhanden gewesen sein. Vollends wenn man in der Zeit der Kämpfe mit Paulus von Samosata in Syrien auch anderes Römische kennen lernte[3]), sollte man denn da nicht gerade jene Legende mit eingeführt haben? Oder muss die Thatsache, dass das nicht geschah, dann nicht auch gegen die ganze Annahme

[1]) Herzogs Realencyclopädie [3] I, 747 ff.

[2]) ebenda 747; vgl. auch schon Caspari, Quellen II, 113.

[3]) Harnack, Herzogs Realencyclopädie [3] I, 749; vgl. Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 453, 2.

Digitized by Google

von dem späten, römischen Ursprung der orientalischen Symbole misstrauisch machen[1])?

Oder wird dieselbe etwa durch Harnacks drittes Argument sicher gestellt, den Hinweis auf die typische Gleichartigkeit der orientalischen (soll heissen: syrisch-palästinensischen) Symbolbildung des vierten Jahrhunderts, in der fast ausschliesslich der Typus Lucian-Eusebius-Nicänum hervortritt? Hier ist schon dieses „fast" verräterisch: mehrere syrisch-palästinensischen Symbole enthalten eben doch manche Stücke, die die zweite antiochenische Formel (Hahn § 154) — denn ihr liegt nach Harnack[2]) und anderen[3]) das Lucianeum zu Grunde —, diejenige Eusebs (Hahn § 123) und das Nicänum, aber auch das altrömische Symbol, eine etwa vorhandene christologische Regel und alte feierliche oder polemische Bekenntnisformeln zu dem einen Schöpfergott und seinem einen Sohn Christus nicht darboten, und ebenso besondere Zeitbedürfnisse nicht nahelegen konnten: ein τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις oder dergleichen nach πνεῦμα ἅγιον (Hahn § 124—127. 129. 134. 137), ein μίαν (Hahn § 124—127. 131. 132), ein καθολικήν (Hahn § 124—127. 129. 132) und ἀποστολικήν (Hahn § 125—127. 129. 132) vor ἐκκλησίαν, ein κρίσιν δικαίαν (oder αἰώνιον) ψυχῶν (τε) καὶ σωμάτων (Hahn § 126. 127. 137), ein βασιλείαν οὐρανῶν (Hahn § 126. 127. 129. 137) und ζωὴν αἰώνιον oder ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος (Hahn § 124—127. 129—132. 137). Vor allem aber würde doch auch eine durchgängige Übereinstimmung der syrisch-palästinensischen Symbole mit dem Typus Lucian-Eusebius-Nicänum erst dann die späte Entstehung jener (aber auch nur ihrer) beweisen, wenn die Unabhängigkeit dieser von älteren orientalischen Formeln feststände.

---

[1]) vgl. Kunze, Marcus Eremita 185, 2. Auch Kattenbusch hat diesen Widerspruch bemerkt, aber nicht genügend beachtet, wenn er Symbol II, 228 sagt: „Indem man dem Samosatener gegenüber das altrömische Symbol nicht ohne weiteres, sondern unter Einfügung neuer dogmatischer Bestimmungen rezipierte, hatte man ihm eine Tendenz eingepflanzt, die das Abendland, oder doch jedenfalls die Gemeinde zu Rom perhorreszierte und nicht nur bis dahin, sondern, wie wir sicher wissen, noch Jahrhunderte lang festhielt, die Tendenz auf eine spezifisch antihäretische Weiterentfaltung."

[2]) Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 752, 2.

[3]) vgl. Kattenbusch, Symbol I, 255 ff.

Digitized by Google

Das ist indes so wenig der Fall, dass nicht nur Hort[1]), Loofs[2]), Hahn[3]) und Kunze[4]), sondern auch Kattenbusch[5]), ja Harnack selbst[6]) in früheren Veröffentlichungen anderer Meinung ist. Wenn er sich jetzt für das Gegenteil zunächst auf die Reihenfolge der christologischen Prädikate beruft, die für die Situation gemacht sei (und für sie doch nicht genügte), so beweist das kaum etwas für das übrige. Auch ist es meiner Meinung nach nicht so „offenbar", dass Euseb (wie „Lucian") deshalb am Schluss zur Taufformel überleitet und sie in extenso wiederholt, weil er das Bedürfnis fühlte, seine neue Formulierung als Paraphrase der der Gemeinde bekannten Formel zu präsentieren. Ich meine vielmehr, Euseb beruft sich auf Mt. 28, 19 zum Beweis für seinen antisabellianischen Zusatz: τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύοντες κτλ., ähnlich wie „Lucian" und später Athanasius[7]) für ihre christologischen Anschauungen. Vor allem aber scheinen mir die Worte, mit denen Euseb in dem Bericht an seine Gemeinde das Symbol einführt: καθὼς παρελάβομεν παρὰ τῶν πρὸ ἡμῶν ἐπισκόπων καὶ ἐν τῇ κατηχήσει καὶ ὅτε τὸ λουτρὸν ἐλαμβάνομεν fort und fort für Benutzung des cäsareensischen Taufsymbols zu sprechen, selbst wenn man mit Kattenbusch[8]), Harnack[9]), Seeck[10]) und Kunze[11]) annehmen wollte, die nicänischen Bischöfe hätten auch sie sich aneignen sollen. Denn wenn man unter dieser Voraussetzung eine Benutzung des Cäsareense für undenkbar erklärt hat, so könnte man nach des letzteren treffender Bemerkung ebensogut behaupten, Leo citiere in der ep. ad Flavia-

[1]) Two dissertations 57.

[2]) Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte [3] 141. 150 f., Gött. gel. Anz. 1894, 678.

[3]) 131, 367.

[4]) Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 21 f. 236.

[5]) Symbol I, 231 f.

[6]) Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 752, 2. Anders schon [3] II, 224, 1.

[7]) vgl. dazu Kattenbusch, Symbol II, 222, 55; auch enarratio Pseudo-Athanasiana in symbolum ed. Waage 173 f.

[8]) Symbol I, 231; anders II, 239.

[9]) vgl. auch schon Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] II, 224, 1.

[10]) Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1897, 351, 1.

[11]) Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 21. 236, 1.

Digitized by Google

num nicht das römische Symbol, weil er von ihm sagt, dass es fidelium universitas profitetur. Es bleibt mithin von Harnacks Beweisen nur noch ein letzter übrig, den er für besonders stark hält: die Thatsache nämlich, dass in Eusebs Formel der dritte Artikel (nach evangelischer Zählung) nur lautet: πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν πνεῦμα ἅγιον. Aber ist die Annahme, dass er hier aus dem Gemeindebekenntnis etwas ausgelassen habe, wirklich „höchst prekär" und nicht vielmehr allein natürlich[1])? Wir kommen auf die Frage sofort zurück, wenn wir endlich noch Harnacks letztes Argument für seine These auf seine Haltbarkeit zu prüfen haben.

Es wird aus der „Unsicherheit über den dritten Artikel bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts" entnommen: „von dreissig orientalischen Symbolen des vierten Jahrhunderts, die in Betracht kommen, enthalten über zwei Dritteile keinen dritten Artikel, resp. nur das nackte Bekenntnis zum heiligen Geist"[2]). Aber ein grosser Teil von ihnen wieder sind überhaupt keine Gemeinde-, sondern Synodal- oder Privatsymbole, die hier nicht ohne weiteres in Betracht kommen; und wäre das auch der Fall, so würde sich doch jener Mangel vollständig daraus erklären, dass es ihren Verfassern eben nur auf die christologischen Aussagen ankam[3]). Gerade die von Harnack in erster Linie für seine Theorie angeführte Schlussbemerkung der ersten antiochenischen Formel vom Jahre 341 (Hahn § 153): εἰ δὲ δεῖ προσθεῖναι, πιστεύομεν καὶ περὶ σαρκὸς ἀναστάσεως καὶ ζωῆς αἰωνίου scheint mir darauf hinzudeuten, dass damals ein Symbol gewöhnlich nicht mit dem Bekenntnis zum heiligen Geiste schloss.

Auch dieser letzte Grund gegen das Vorhandensein orientalischer Symbole vor Lucian und Eusebius hat sich also in einen Grund für dasselbe verwandelt, ohne dass mit alledem freilich derartige Symbole nun auch schon nachgewiesen wären. Ich komme zu diesem Zweck auch nicht noch einmal auf jene weiteren Stücke des dritten Artikels zurück, die sich aus den Be-

---

[1]) So früher auch Harnack selbst (Konstantinopolitanisches Symbol, Herzogs Realencyclopädie ² VIII, 1881, 215).

[2]) vgl. auch Lemme, Neue Jahrb. für deutsche Theol. 1893, 49.

[3]) vgl. auch Heurtley, A history of the earlier formularies of faith 59 f.

Digitized by Google

dürfnissen der späteren Zeit nicht erklären, und gehe ebenso auf die „christologische Regel", auf die Harnack die entsprechenden Aussagen des zweiten Artikels zurückführen will, erst später ein. Hier wird am zweckmässigsten sofort untersucht werden, was ältere orientalische Autoren selbst über Vorhandensein und Beschaffenheit eines Symbols aussagen: dann wird sich zugleich zeigen, ob dasselbe etwa, wie Kattenbusch[1]) will, im wesentlichen nur aus dem Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist bestanden habe.

Ich beginne mit den Nachrichten über Ägypten und hier wieder als der spätesten mit dem Brief Alexanders von Alexandrien (Theodoret, h. e. I, 4). Denn wenn derselbe auch nicht direkt auf die Taufe Bezug nimmt, so setzt er doch, wie auch Kattenbusch[2]) zugiebt, durch seine abrupt eintretende Ausführung des Verhältnisses von Vater, Sohn und Geist und die ebenso unvermittelt sich anschliessende Erwähnung der Kirche und Totenauferstehung deutlich eine feste Formel voraus. Nur könnte dieselbe allerdings lediglich jene Stücke enthalten haben: die christologischen Aussagen folgen nämlich erst auf die Erwähnung der Totenauferstehung und könnten daher anderswoher, vielleicht aus den Tauffragen stammen[3]). Aber belegen lässt sich deren Vorhandensein zunächst auch aus dem Briefe des Dionys von Alexandrien an Dionys von Rom (Euseb., h. e. VII, 8) nicht, — denn hier ist πίστις und ὁμολογία kaum zu unterscheiden,

---

[1]) Symbol II, 180 ff. — Den Beweis, den er dafür ebenda I, 346 aus den Worten des Basilius, de spir. sancto ad Amphil. 27, 67 (patr. gr. XXXII, 193 A), man müsse ὁμοίαν τῷ βαπτίσματι τὴν ὁμολογίαν gestalten, führt, wiederholt er später selbst nicht.

[2]) ebenda I, 328 f.

[3]) Wenn Kattenbusch (ebenda I, 329, vgl. II, 244) bestimmter redet, so glaubt er dazu durch seine früheren Ausführungen über die sogenannte ägyptische Kirchenordnung berechtigt zu sein; dass Alexander dagegen gerade nur die Symbolstücke dieser voraussetze, hat ihm Funk (Theol. Quartalschrift 1899, 169) mit Unrecht als seine Meinung imputiert. Anders wieder Lemme, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1893, 40 f. Übrigens meint Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] II, 192. 200 f.), bei Alexander vielmehr irenäische Einflüsse bemerken zu können, während Kattenbusch (Symbol II, 180, 1) mit Recht spezifische Übereinstimmung vermisst.

Digitized by Google

geschweige denn gerade das letztere auf die Tauffragen zu beziehen[1]) — um so mehr dagegen, wie Kunze[2]) zeigt, aus dem weiteren Briefe desselben an Sixtus von Rom (ebenda 9, 2), in dem ausdrücklich von ἐπερωτήσεις und ἀποκρίσεις die Rede ist. Und doch könnten nun auch sie, wie das Bekenntnis, rein triadisch gelautet haben — oder führt etwa ein dritter Brief des Dionys (ebenda 6) weiter, in dem das sabellianische Dogma als βλασφημίαν πολλὴν ἔχον περὶ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ, πατρὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀπιστίαν τε πολλὴν περὶ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, τοῦ ἐνανθρωπήσαντος λόγου, ἀναισθησίαν δὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος bezeichnet wird[3])? Sichere Schlüsse dürften doch erst aus Origenes zu ziehen sein, für den zunächst namentlich aus in exod. hom. 8, 4 (ed. Lommatzsch IX, 96) unzweifelhaft folgt, dass er ein Taufbekenntnis jedes Christen kennt. Aber während dasselbe danach rein triadisch gelautet haben könnte, so dürfte das doch durch andere Stellen ausgeschlossen sein. Gleich in demselben Werke, hom. 5, 3 (ed. Lommatzsch IX, 53) heisst es nämlich nach Erwähnung der Taufe: „cum confitearis unum Deum eademque confessione Patrem et Filium et Spiritum sanctum asseras unum Deum, quam tortuosum, quam difficile, quam inextricabile videtur hoc esse infidelibus. Tum deinde cum dicis dominum maiestatis crucifixum, et filium hominis esse, qui descendit de caelo, quam tortuosa haec videntur etc.“, weiter in Num. hom. 27, 3 (ed. Lommatzsch X, 338 f.): „et haec sit prima nobis mansio de Aegypto exire volentibus, in qua relicto idolorum cultu et daemoniorum non deorum veneratione credimus Christum natum ex virgine et de spiritu sancto et verbum carnem factum venisse in hunc mundum“. Besonders wertvoll ist aber das Wort in ep. ad Rom. 5, 8 (ed. Lommatzsch VI, 386): „in quo utique non is, qui syllabas istas pronunciaverit et communi confessione protulerit, Dei spiritu agi

[1]) vgl. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 40, Funk, Theol. Quartalschrift 1899, 168; gegen Kattenbusch, Symbol I, 326 f. Auch was derselbe weiterhin von Beziehungen des Briefs zu dem „Symbol“ der (koptischen) sogenannten apostolischen Konstitutionen sagt, ist nicht zwingend.

[2]) Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 40.

[3]) vgl. ebenda 41.

Digitized by Google

videbitur, sed qui vitam suam ita formaverit, . . . ut Christum in carne venisse et mortuum esse peccato ac vivere Deo ipsa operum suorum et sensuum religione monstraverit". Denn hier fordert der Zusammenhang, dass die Stücke, die der Christ im Wandel bewähren soll, auch einen Bestandteil seines Bekenntnisses bildeten. Schwebt dasselbe aber Origenes vor, so werden wir auch die folgenden Worte: „si consepulti sumus Christo . . . consequenter utique resurgente Christo a mortuis et nos cum ipso simul resurgemus, et illo ascendente ad coelos cum ipso simul ascendemus, et sedente ipso ad dexteram patris cum ipso simul in coelestibus sedere dicimur" daraus ableiten dürfen, um so mehr, als Fleischwerdung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes durch den zu Grunde liegenden Text Röm. 6 nicht dargeboten wurde[1]). Ja nunmehr können auch die bekannten Formulierungen der praedicatio apostolica (de princ. I praef. 4 f., comm. in Joh. tom. XXXII, 9 [Hahn § 8]), comm. in Matth. 33 (ed. Lommatzsch IV, 252) in Tit. (ed. Lommatzsch IV, 284 ff.) auf das Symbol zurückgeführt[2]) und für dasselbe im ersten Artikel vielleicht ein ἕνα[3]) und eine Aussage über die Schöpferthätigkeit Gottes[4]), im dritten ein σαρκὸς ἀνάστασιν und ζωὴν αἰώνιον angenommen werden. Ja all das gilt dann nicht nur für Cäsarea, wo allerdings die meisten in Frage kommenden Schriften entstanden sind, sondern auch für Ägypten, wohin die Schrift περὶ ἀρχῶν gehört. Denn wenn Harnack[5]) und Kattenbusch[6])

[1]) vgl. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 48 f., auch Kattenbusch, Symbol II, 149 f.

[2]) vgl. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 84 ff., auch Kattenbusch, Symbol II, 135 ff.

[3]) Dasselbe erklärt sich nämlich nur de princ. I praef. 4 und comm. in Joh. tom. XXXII, 9 aus Herm., mand. 1, nicht comm. in Matth. 33 — vielleicht aber aus dem Gegensatz gegen Marcion und die Gnostiker. Vgl. übrigens Caspari, Quellen III, 50, 88.

[4]) Dieselbe stammt zwar de princ. I praef. 4 und comm. in Joh. tom. XXXII, 9 wiederum aus Herm., mand. 1, könnte aber nach c. Cels. I, 25 (ed. Lommatzsch XVIII, 55) auch im Symbol gestanden haben; vgl. auch Caspari, Quellen III, 53, 92.

[5]) Lehrbuch der Dogmengeschichte ³ I, 271, 2. 336. 2. 440, 2; gegen Nicolas, Le symbole des apôtres 16 ff., Lemme, Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 1893, 33 f.

[6]) Symbol II, 134 ff.

Digitized by Google

vielmehr an das altrömische Symbol denken, das Origenes auf seiner Reise dorthin kennen gelernt habe, so deutet auf diesen Zusammenhang schlechterdings nichts hin; im Gegenteil, jener allerdings unsichere Zusatz und die im Vorstehenden angedeuteten Abstriche sprechen gegen ihn[1]). Ja auch durch die Tauffragen der sogenannten ägyptischen Kirchenordnung[2]) in ihrer ursprünglichen Form, die vorläufig von Funk[3]) veröffentlicht worden ist und gelegentlich anklingen könnte[4]), oder auch (unter Voraussetzung der Echtheit ihres Kernes) die canones Hippolyti, an die sich Kattenbusch[5]) auch durch das ἐκ παρθένου τῆς Μαρίας καὶ πνεύματος ἁγίου comm. in Joh. tom. XXXII, 9 erinnert sah, wird Origenes nicht von Rom abhängig sein. Denn dann müssten entweder die letzteren schon sehr früh in Ägypten bekannt geworden, oder, wenn das nicht anzunehmen ist[6]) und die ägyptische Kirchenordnung doch damals schon vorhanden gewesen sein sollte, ihr römischer Ursprung sicher zu beweisen sein. Aber das ist nun eben, wie Funk[7]) zeigt, nicht der Fall; im Gegenteil, das Fehlen des remissionem peccatorum spricht (wie event. bei Tertullian) stark dagegen[8]). Und noch weniger haben wir Anlass, das Symbol des Clemens Alexandrinus, dessen Existenz Caspari[9])

---

[1]) vgl. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 54. 66.

[2]) vgl. Kattenbusch, Symbol II, 171: „Diejenige Pietät, die das Abendland seinem apostolischen Symbol entgegenbrachte, hat er (Origines) nicht bei sich zu erzeugen vermocht."

[3]) Theolog. Quartalschrift 1899, 176 f.

[4]) So namentlich in dem vere mortuus de princ. I praef. 4, während dagegen die von Kattenbusch, Symbol II, 139, 6 angeführte Parallele zu unsicher sein dürfte.

[5]) ebenda 141, 10. Er zeigt aber auch (ebenda I, 323), dass auf das quem peperit Maria virgo ex spiritu sancto in den canones Hippolyti kein Verlass ist.

[6]) vgl. ebenda II, 181, 3.

[7]) Theol. Quartalschrift 1899, 179 ff.

[8]) An Irenäus sieht sich wohl auch Kattenbusch, Symbol II, 138 f. nur durch de princ. I praef. 2, nicht das Folgende erinnert.

[9]) Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Clemens ein Taufbekenntnis besessen oder nicht? Zeitschr. für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1886, 352 ff. Vgl. auch Voigt, Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes 1891, 195 ff., Loofs, Gött. gel. Anz. 1894,

Digitized by Google

gegenüber Harnack[1]) namentlich aus strom. VII, 15, 90 (ed. Dindorf III, 330) erwiesen haben dürfte, auf Rom zurückzuführen. Überhaupt ausgeschlossen wäre das ja, wenn man die περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογία an der angeführten Stelle auf die Formel der ägyptischen Kirchenordnung deuten müsste. Aber an sie wird man doch nur denken, wenn man sie oder vielmehr ihren Kern schon für diese Zeit voraussetzt[2]); andernfalls kann man (zumal angesichts der oben angeführten Stellen aus Origenes) ebensogut auch weitere christologische Aussagen im Symbol des Clemens vermuten, ohne dass dieselben doch eben gerade auf das altrömische Symbol zurückgehen müssten. Ja, wenn für jenes, dann dürfen wir dasselbe auch für andere orientalische Symbole voraussetzen; denn Clemens und Origenes schränken ihre Aussagen nicht auf Ägypten (oder Syrien) ein, sondern beziehen sie, wie Tertullian, auf die gesamte Christenheit — nur mit dem Unterschied, dass sie wirklich einen guten Teil derselben selbst kannten.

Diese Voraussetzung wird zunächst für Cappadocien durch den Brief Firmilians[3]) bestätigt, in dem sich dieser nicht nur selbst zumal über die Taufe ganz mit Cyprian eins weiss, sondern auch erzählt, schon vor ungefähr 22 Jahren habe ein Weib getauft usitata et legitima verba interrogationis usurpans, ut nihil discrepare ab ecclesiastica regula videretur (Corp. script. eccles. lat. II, 81). Allerdings wird die weitere Beschreibung dieser Taufe: „cui nec symbolum trinitatis nec interrogatio legitima et

---

678, Haussleiter, Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses 7, 15, Kattenbusch, Symbol II, 117 f. 128, Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 60.

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 333, 3: „es ist möglich (resp. wahrscheinlich), dass Clemens auf ein Bekenntnis bei der Taufe hier angespielt hat; aber (ganz) sicher ist auch das nicht.“ Vgl. Herzogs Realencyclopädie [3] I, 752; Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 525; auch Funk, Theol. Quartalschrift 1899, 168.

[2]) vgl. ebenda gegen Kattenbusch, Symbol II, 118, 24. 128 f. 137, 3. 180. 182.

[3]) Über die Echtheit vgl. Caspari, Quellen II, 190, 11, Ernst, Die Echtheit des Briefes Firmilians über den Ketzertaufstreit, Zeitschr. für kath. Theol. 1894, 209 ff. und Benson, Cyprian 1897, 377 ff.

Digitized by Google

ecclesiastica defuit" nicht ein Symbol beweisen können[1]); aber die Erwähnung der herkömmlichen Tauffragen dürfte doch mehr als ein kurzes triadisches Glaubensbekenntnis voraussetzen. Ja wenn wir beachten, dass nach demselben Brief in Ikonium ein von Bischöfen ex Galatia et Cilicia et ceteris proximis regionibus besuchtes Konzil stattfand, auf dem die Frage der Ketzertaufe verhandelt wurde, so werden wir auch für diese Gegenden dasselbe annehmen dürfen[2]).

Aber auch für Kleinasien ist es aus der Erklärung der gegen Noet versammelten Presbyter zu entnehmen, mag dieselbe nun von Hippolyt (ὁμ. εἰς τὴν ἁγ. Νοήτου τινός 1, ed. Lagarde 43) oder von Epiphanius (haer. 57, ed. Dindorf II, 53) treuer überliefert sein[3]). Freilich hat Harnack[4]) gelegentlich überhaupt bezweifelt, dass hier ein Symbol benutzt werde, und in der That fehlt ja, wenn man nicht die Schlussbemerkung bei Hippolyt: καὶ ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμάθομεν und Epiphanius: ταῦτα λέγομεν μεμαθηκότες ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν, ἃ καὶ ἐπιστάμεθα dafür ansehen will, jeder ausdrückliche Hinweis auf die Taufe. Aber dieser Mangel wird doch durch die überraschende Ähnlichkeit der Formel mit dem gewöhnlichen Symbol so sehr ersetzt, dass auch Kattenbusch[5]) sich ihrem Eindruck nicht entziehen kann. Wir haben nicht einmal Veranlassung,

---

[1]) vgl. Caspari, Quellen I, 22 ff. und Kattenbusch, Symbol II, 189; gegen Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 67.

[2]) vgl. ebenda 67 f. — Ich nehme hier zugleich die Gelegenheit wahr, ein Wort Harnacks zu citieren, das gegen seine spätere Position spricht (Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 337, 1): „Wenn Cyprian von einer und derselben lex, welche die ganze katholische Kirche hält, und von einem Symbole, mit welchem sie tauft . . . redet (ep. 69, 7), so will das ungleich mehr sagen, als wenn Irenäus behauptet, das von ihm exponierte Bekenntnis sei in allen Kirchen die Richtschnur; denn zu Cyprians Zeit war der Verkehr der meisten katholischen Gemeinden untereinander geregelt, so dass man wirklich einigermassen wusste, wie es in ihnen aussah."

[3]) vgl. darüber Kattenbusch, Symbol I, 354 ff., der aber in der Diskreditierung auch des beiden gemeinsamen Textes (auch II, 46, 18. 51) sicher zu weit geht. Vgl. übrigens schon Caspari, Quellen III, 51 f.

[4]) Zeitschr. für Theol. und Kirche 1894, 156 f. 163, 2; vgl. auch von Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik II, 1, 98.

[5]) Symbol I, 356 ff. II, 185.

Digitized by Google

vollends an dieser Stelle, mit Haussleiter[1]) ein nur zweigliedriges Symbol anzunehmen; denn der dritte Artikel konnte sehr wohl deshalb wegbleiben, weil Noet nur über den Sohn Irriges gelehrt hatte — mag auch Hippolyt sonst ihm gegenüber öfters auf den Unterschied des heiligen Geistes vom Vater und Sohne zu sprechen kommen. Und noch weniger ist mit Zahn[2]) daraus, dass das πατέρα in beiden Rezensionen fehlt, zu schliessen, dass es wirklich im Symbol noch nicht gestanden habe. Vielmehr wird ja auch im Folgenden unzweifelhaft manches ausgelassen, so dass überhaupt, mit Harnack[3]) zu reden, das Symbol nur in dem, was es enthält, nicht in dem, was ihm fehlt, wichtig sein dürfte. Aber dazu gehört nun eben nach beiden Lesarten nicht nur eine Aussage über Leiden und Sterben Christi, Sitzen zur Rechten des Vaters und Wiederkunft zum Gericht, sondern auch über die Einheit Gottes, um so mehr, als jene Presbyter selbst an derselben gar kein Interesse haben konnten und sie also nur deshalb zugestanden haben dürften, weil sie im Symbol stand[4]).

Ich komme zu Irenäus[5]), bei dem neuerdings wiederum Harnack[6]), wie früher Nicolas[7]), überhaupt die Existenz eines Symbols bestritten hat. Aber die Beschreibung des κανὼν τῆς ἀληθείας als durch die Taufe empfangen (adv. haer. I, 9, 4)[8]), lässt doch keine andere Deutung desselben zu — trotz der Schlagworte der eigenen Theologie des Irenäus, mit denen er ergänzt ist[9]). Freilich wird ja nun hier (I, 10, 1) der Glaube an Vater, Sohn und Geist vorangestellt und folgen dann erst die weiteren christologischen Aussagen und, mit ihrem Schluss ver-

---

[1]) Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses 40.

[2]) Das apostolische Symbolum 27.

[3]) Zeitschr. für Theol. und Kirche 1894, 157.

[4]) vgl. Caspari, Quellen III, 50, 88. 52. 143, Zahn, Das apostolische Symbolum 23 f., K. Müller, Symbolik 38.

[5]) Wenn denselben Thudichum, Glaubensbekenntnisse der Apostel und des Athanasius 42 ff. für gefälscht erklärt, so wird das wohl niemand ernst nehmen.

[6]) Herzogs Realencyclopädie [3] I, 751, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 528 f.

[7]) Le symbole des apôtres 16 ff.

[8]) Ich citiere nach Massuet, nicht Harvey.

[9]) Kattenbusch, Symbol II, 25 ff.

Digitized by Google

schmolzen, die Gegenstände der christlichen Hoffnung; aber diese Reihenfolge findet sich z. B. auch in dem kürzeren Bekenntnis der κατὰ μέρος πίστις des Apollinaris, der doch ein Symbol mit der gewöhnlichen Anordnung, nämlich das Laodicenum, gehabt haben wird[1]). Ja Irenäus selbst befolgt dieselbe an einer späteren Stelle (III, 4, 1 f.), wo er ebenfalls den ordo traditionis, d. h. das Symbol citiert[2]). Und nehmen wir endlich noch die allerdings nicht in derselben Weise eingeführte Aufzählung IV, 33, 7 hinzu, so werden wir aus diesen Stellen das Symbol des Irenäus ziemlich sicher rekonstruieren können, wenigstens in seinen ersten Teilen. Es enthielt nämlich zunächst im ersten Artikel nicht nur ein πατέρα, das Zahn[3]) angesichts von I, 10, 1 hier am wenigsten hätte leugnen sollen[4]), sondern auch — darin hat der letztere[5]), wie auch Bäumer[6]), Haussleiter[7]), Jülicher[8]), Loofs[9]), Hahn[10]), K. Müller[11]) und Burn[12]) zugeben, wiederum

---

[1]) vgl. Caspari, Alte und neue Quellen 65 ff., Kattenbusch, Symbol I, 223 ff., Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 76, 1, auch gegen Lemme, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1893, 34 f.

[2]) Kattenbusch, Symbol II, 28.

[3]) Das apostolische Symbolum 27; vgl. auch Bäumer, Das apostolische Glaubensbekenntnis 125 ff., Haussleiter, Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses 15, 29, Jülicher, Christl. Welt 1893, 249.

[4]) vgl. Harnack, Zeitschr. für Theol. und Kirche 1894, 149 ff., Kattenbusch, Symbol II, 51, der 49 auch II, 1, 1 citiert und dazu bemerkt: „dass continens omnia sich in der längeren Reihe von Prädikaten hier gerade an Pater anschliesst, ist besonders beachtenswert.“ Vgl. auch II, 35, 3.

[5]) Das apostolische Symbolum 23 ff.

[6]) Das apostolische Glaubensbekenntnis 125 ff.

[7]) Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses 15, 29.

[8]) Christl. Welt 1893, 249. [9]) Gött. gel. Anz. 1894, 676.

[10]) 22, 1.

[11]) Symbolik 38. Caspari, Quellen III, 50, 88 spricht nur von der Glaubensregel, nicht dem Symbol des Irenäus; Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 33. 77. 95 stimmt Zahn, ebenda 97, 1 und namentlich 212, 2. 216 f. aber Harnack zu. Über King und Nicolas vgl. oben S. 32 Anm. 3 und S. 78.

[12]) An introduction to the creeds 43.

Digitized by Google

Recht — ein ἕνα. Freilich hat Harnack[1]) dagegen eingewandt, dann müsse man dasselbe auch für den zweiten Artikel annehmen, was Zahn nicht thue; aber hier steht es doch nur an der einen Stelle I, 10, 1, nicht an den beiden anderen. Wollte man das indes nicht gelten lassen, da jenes eben die Hauptstelle sei, und viele andere mit ihr übereinstimmten (vgl. I, 9, 2. III, 1, 2. 6, 5), so würde ich auch kein Bedenken tragen, ein ἕνα ebenso vor Χριστὸν Ἰησοῦν anzunehmen[2]) — wie hinter παντοκράτορα eine Aussage über die Schöpferthätigkeit Gottes[3]). Denn eine solche findet sich nicht nur an jenen drei Hauptstellen, sondern auch sonst fast immer, wo des Vaters gedacht wird (vgl. I, 16, 3. 22, 1. II, 1, 1. III, 1, 2. 5, 3. IV, 24, 1). Es wird sogar erlaubt sein, mit Kunze[4]) genauer ein ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς zu vermuten; wenigstens erklären sich alle Abweichungen von dieser selbst nicht direkt biblischen Formel aus der Benutzung von Schriftstellen, zu denen Irenäus freilich auch Herm., mand. 1 rechnet. Desgleichen mögen fernerhin solche den Ausdruck beeinflusst haben; trotzdem ist wohl nicht zu bezweifeln, dass das Symbol des Irenäus bereits eine Aussage über die Menschwerdung Christi so gut enthielt, wie über seine jungfräuliche Geburt, sein Leiden unter Pontius Pilatus, seine Auferstehung von den Toten, seine Himmelfahrt und Wiederkunft in Herrlichkeit und zum Gericht. Endlich der dritte Artikel enthielt gewiss neben dem Bekenntnis zum Geiste auch den Glauben an die Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben, kaum dagegen die Kirche und Vergebung der Sünden, die Kattenbusch[5]) in den Schlussworten der Hauptstelle vorausgesetzt findet. Kurz mit dem altrömischen Symbol

---

[1]) Zeitschr. für Theol. und Kirche 1894, 162 f.

[2]) So auch King, Historia symboli apostolici 95 (III, 1) und bedingungsweise Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 33. — Dass das ἕνα im ersten Artikel aus Joh. 17, 3: ἵνα γινώσκουσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν stamme, wie Harnack (Zeitschr. für Theol. und Kirche 1894, 162, 1) vermutet, ist bei der Verschiedenheit der Ausdrücke sehr unwahrscheinlich.

[3]) vgl. auch Nicolas, Le symbole des apôtres 277, Caspari, Quellen III, 53, 92, K. Müller, Symbolik 38, Vacandard, Revue des questions historiques 1899, LXVI, 358.

[4]) Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 77. 80.

[5]) Symbol II, 47.

Digitized by Google

deckt sich das des Irenäus nicht, wohl aber ähnelt es in seinem Plus und Minus gegenüber demselben zahlreichen späteren Bekenntnissen namentlich des Morgenlandes, die früher aufgezählt worden sind, und beweist so, wie Loofs[1]) bemerkt, allein schon, dass im Orient nicht erst Ende des dritten Jahrhunderts Symbole ähnlich wie das altrömische aufkamen, dass also die gegenteilige Meinung Harnacks und Kattenbuschs unbeschadet ihrer sonstigen Verdienste auch um unsere Frage doch ein Irrtum war[2]). Denn dass Irenäus sein Symbol (das sich wie gesagt von dem altrömischen unterschied) nicht erst von diesem entlehnt haben wird, das ist doch trotz Harnack[3]) und Kattenbusch[4]) schon an sich so unwahrscheinlich wie möglich. Er deutet ja auch selbst nirgends, auch III, 3, 1 nicht, darauf hin, ja er erwähnt I, 10, 2, wo er von der Verbreitung des Symbols spricht — und das ist wieder eine Bestätigung unserer früheren Resultate[5]) — gerade Rom überhaupt nicht[6]). Dagegen Kleinasien wird doch sicher unter dem κατὰ τὰς ἀνατολάς wenigstens mitzuverstehen sein; ja wenn es auch überhaupt nicht erwähnt wäre, bliebe es doch gewiss das nächstliegende, jenes ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε (I, 9, 4) auf Irenäus, der in Kleinasien getauft wurde, mitzubeziehen. Und doch könnte nun eben das dortige

[1]) Gött. gel. Anz. 1894, 679, vgl. auch Lumby, The history of the Creeds 20 f. 110 ff.

[2]) vgl. Kunze, Marcus Eremita 195.

[3]) Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 328.

[4]) Symbol II, 46 ff.

[5]) Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 326, 3) bemerkt zwar dagegen: qui nimis probat nihil probat; aber Irenäus kannte doch wenigstens einen Teil der angeführten Kirchen. So folgert Kattenbusch (Symbol II, 42 f.) vielmehr aus dem Vergleich des Irenäus: καὶ γὰρ αἱ κατὰ τὸν κόσμον διάλεκτοι ἀνόμοιαι, ἀλλ' ἡ δύναμις τῆς παραδόσεως μία καὶ ἡ αὐτή (I, 10, 2), dass es zwar nicht überall ein Symbol gebe, dass aber doch überall sachlich die gleiche παράδοσις gelte, ja er meint, dass Irenäus vielleicht geradezu das Gegenteil davon weiss, dass die ganze Kirche diese Formel, oder überhaupt ein „Symbol" habe. Wenn Kunze (Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 34, 2) dazu bemerkt: „dieser Auslegung werden vielleicht auch andere mit mir nicht zu folgen vermögen" — so hat er sich sicher sehr vorsichtig ausgedrückt.

[6]) Ob Italien unter κατὰ μέσα τοῦ κόσμου zu verstehen sei, ist sehr zweifelhaft; vgl. Kattenbusch, Symbol II, 42.

Digitized by Google

Symbol ursprünglich aus Rom stammen und die Theorie Harnacks und Kattenbuschs von dem römischen Ursprung aller Symbole in modifizierter Gestalt doch haltbar bleiben. Aber auch diese Annahme ist schon an sich, wenn das orientalische Symbol dann wieder und schon vor Tertullian auf das Abendland eingewirkt haben muss, sehr unwahrscheinlich und wird sich im Folgenden auch noch direkt als unmöglich erweisen.

Ehe wir indes darauf eingehen, müssen wir erst noch einem allgemeinen Bedenken gegen diesen Versuch begegnen. Harnack[1]) hat nämlich auf verschiedene Weise zu zeigen gesucht, dass das altrömische Symbol nicht vor 140[2]) entstanden sein könne; sehen wir zu, ob seine Argumente wirklich zugkräftig sind.

Das erste lautet folgendermassen: „Der Hirte des Hermas eröffnet seine Mandate, indem er als erstes Gebot lediglich den Glauben an den einen Gott einschärft. Dieses Argument beweist an sich allerdings nichts, weil zu viel; denn der Schluss: also existierte damals die dreigliedrige Taufformel noch nicht, wäre irrig. Hermas selbst zeigt an anderen Stellen, dass er den Vater, den heiligen Geist als den ewigen Sohn, und den adoptierten Sohn (den Menschen Jesus Christus) unterscheidet. Aber eben diese Unterscheidung macht es im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass ihm das römische Symbol mit seiner scharfen Unterscheidung des einzigen Gottessohnes und des heiligen Geistes schon vorgelegen hat . . . Hätte aber Hermas ferner so schreiben können, wie er im ersten Mandat geschrieben hat, wenn das Verständnis der Taufformel durch die Ausführung in dem Symbol schon sichergestellt gewesen wäre[3])?“ Gegen das letztere hat

---

[1]) Antwort auf die Streitschrift D. Cremers: Zum Kampf um das Apostolikum 1892, 7 ff., Herzogs Realencyclopädie [3] I, 752 f., Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 530 ff., vgl. auch Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 148, 1.

[2]) Das apostolische Glaubensbekenntnis 10, Antwort auf die Streitschrift D. Cremers 9, Zeitschrift für Theol. und Kirche 1894, 165, Herzogs Realencyclopädie [3] I, 752 f., Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 532. Die von Kunze (Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 317, 1) zwischen diesen Angaben gefundenen Widersprüche beruhen auf willkürlicher Auslegung.

[3]) vgl. auch Lemme, Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 1893,

Digitized by Google

allerdings Kattenbusch[1]) mit Recht bemerkt, es sei nicht zu ersehen, warum eine Einschärfung des Glaubens an den einen Gott, der der Schöpfer des Alls sei, dem altrömischen Symbol voranliegen müsse[2]); aber gegen das frühere Argument reicht seine Verweisung auf die individuelle Denkart des Hermas doch wohl nicht zu. Und wenn derselbe nun die hier in Betracht kommenden Stücke nicht viel vor 140 geschrieben haben muss[3]), so kann allerdings damals in Rom das altrömische Symbol noch nicht vorhanden gewesen sein[4]); für den Orient wäre das nur ausgeschlossen, wenn die anderen Beweise, die Harnack beibringt, wirklich zwingend wären.

Er fährt fort: „Für die Formel θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ, die allmählich eine ältere verdrängte, ist das Symbol selbst der älteste Zeuge“[5]). Diese ältere Formel lautet θεὸς παντοκράτωρ und findet sich allerdings, wie Zahn[6]) gezeigt hat, sehr häufig in der kanonischen und ausserkanonischen Litteratur des Urchristentums, während die andere genau so vor Irenäus nicht vorzukommen scheint. Auch im Martyrium Polycarpi 19, 2 heisst es nämlich, wenn der Text richtig ist, nur: δοξάζει τὸν θεὸν καὶ πατέρα παντοκράτορα und vollends bei Justin, dial. 139. 369 A: ὁ Χριστὸς

26, der freilich mand. 4, 3, 1 ff. das Symbol vorausgesetzt findet, aber sicher mit Unrecht.

[1]) Symbol II, 334. 579 f.

[2]) Ebensowenig freilich, warum es unwahrscheinlich sein solle, dass das altrömische Symbol den ersten Artikel noch so harmlos und schlicht formulierte, wenn das Mandatum des Hirten schon bekannt war (gegen ebenda).

[3]) vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur II, 1, 257 ff.

[4]) Müsste es also in Rom entstanden sein, so könnte es in Kleinasien bei Irenäus' Taufe unter Voraussetzung der Richtigkeit der Zahnschen Datierung seiner Geburt (Irenäus, Herzogs Realencyclopädie ² VII, 1880, 134 ff., Analekta zur Geschichte und Litteratur der Kirche im zweiten Jahrhundert. 1. Zur Biographie des Polykarp und des Irenäus, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons IV, 1891, 275 ff.) kaum schon bekannt gewesen sein, wohl aber, wenn dieselbe vielmehr kurz vor 142 stattfand (Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur II, 1, 324 ff.).

[5]) vgl. auch bei Hahn 374.

[6]) Das apostolische Symbolum 28, 1; vgl. Harnack bei Hahn 370 f., Kattenbusch, Symbol II, 286. 293.

Digitized by Google

κατὰ τὴν τοῦ παντοκράτορος πατρὸς δύναμιν δοθεῖσαν αὐτῷ παρεγένετο. Dagegen wenn noch Hippolyt, der doch das altrömische Symbol kannte, gelegentlich (ὁμ. εἰς τὴν αἵρ. Νοήτου τινός 8, ed. Lagarde 50) doch πατέρα θεὸν παντοκράτορα liest, so könnte das ja gerade zum Beweis dienen, dass jene andere Reihenfolge auch früher schon, wo wir sie nicht bezeugt finden, vorhanden sein mochte. Sollte das aber zu kühn erscheinen — und ich denke selbst keinen Augenblick daran, einen solchen Beweis für zwingend zu halten — nun, so wäre eben nur gerade jene eine Formel früher undenkbar, aber nicht ein Symbol, das an dieser und vielleicht noch einigen anderen Stellen anders lautete.

Damit ist nun zugleich ein drittes Argument Harnacks abgewiesen, das lautet: „Nicht nur die abendländischen Valentinianer, die sich an die kirchlichen regulae fidei möglichst anschlossen, lehrten in ihren Formeln, dass Christus διά (nicht ἐκ) Μαρίας geboren sei, sondern auch Justin braucht sehr häufig jene Präposition. Die Zeit kann also nicht weit hinter der Mitte des zweiten Jahrhundert zurückliegen, in der in der römischen Kirche jenes ἐκ noch nicht festgestellt war“ [1]). Sehen wir davon ab, dass Harnack die Entstehung des Symbols in Rom noch nicht bewiesen hat, und die zu Grunde liegende Anschauung von gnostischen regulae überhaupt nicht beweisen kann [2]), so dürfte seine Argumentation allerdings einleuchtend sein, aber wieder nur gerade für jene Präposition, nicht das Symbol überhaupt [3]). Und ebenso folgt daraus, dass ἐκ πνεύματος ἁγίου (und Μαρίας) erst später vorkommt [4]), noch keineswegs, dass das Symbol erst ca. 140 entstanden sei; fehlt es doch auch bei Irenäus und anderen noch, die ein Symbol hatten. Ja die übrigen Argumente, die Harnack beibringt, sind nicht einmal für einzelne Stücke beweiskräftig.

Das nächste lautet nämlich: „Der Ausdruck υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ im Symbol weist auf das vierte Evangelium zurück; wenigstens ist uns eine andere Quelle nicht bekannt.“ Aber wurde denn das Johannesevangelium erst um 140 bekannt oder geschrieben? Und ist denn erst dadurch der Begriff υἱὸς μονογενής

[1]) vgl. auch Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 243, 1, bei Hahn 375 f.
[2]) vgl. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 321 ff.
[3]) vgl. auch Kattenbusch, Symbol II, 334.
[4]) vgl. auch Harnack bei Hahn 375 f.

Digitized by Google

aufgekommen? Ich will dem gegenüber nicht daran erinnern, dass schon die LXX den Ausdruck gebrauchen[1]); denn hier steht μονογενής gleichbedeutend mit ἀγαπητός; auf Christus bezogen, ist es aber trotz Harnacks[2]) gegenteiliger Behauptung im zweiten Jahrhundert, wenn auch nicht auf die ewige, so doch die vorzeitliche Sohnschaft Christi bezogen worden[3]). Und ebensowenig möchte ich mich darauf berufen, dass vielleicht die valentinianische Gnosis einen früheren Gebrauch des μονογενής auch in diesem Sinne beweist; wohl aber braucht doch der Ausdruck nicht erst bei der Abfassung des Johannesevangeliums geprägt worden zu sein, sondern kann in bestimmten Kreisen vorher schon existiert haben. Ja, wenn das Johannesevangelium selbst benutzt wäre, könnte man auch andere Anklänge daran erwarten, die sich eben nicht finden[4]). Und doch scheint nun das μονογενῆ, wie auch Zahn[5]), Kattenbusch[6]) und Harnack[7]) sahen, im Symbol des Irenäus ebenso wie später manchmal (vgl. S. 59) gefehlt zu haben, könnte also erst später hineingekommen sein: über die Entstehungszeit desselben überhaupt dagegen ist auch auf diesem Wege nichts auszumachen.

Noch weniger folgt für dieselbe etwas aus der Hervorhebung des Begräbnisses und des Zeitpunkts der Auferstehung, die sich

---

[1]) vgl. Hort, Two Dissertations 49, Westcott, The Epistles of St. John ²169 f., Zahn, Das apostolische Symbolum 53, 2, Swete, The Apostles' Creed 25.

[2]) Das apostolische Glaubensbekenntnis 20 ff.

[3]) vgl. Justin, dial. 105. 332 C: μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγενημένος, Ir., adv. haer. I, 9, 2: τοῦ γὰρ Ἰωάννου . . . ἕνα μονογενῆ Χριστὸν Ἰησοῦν κηρύσσοντος, δι' οὗ τὰ πάντα γεγονέναι λέγει κτλ., Tert., adv. Prax. 7: „primogenitus ut ante omnia genitus, et unigenitus ut solus ex deo genitus". Unrichtig also auch Zahn, Das apostolische Symbolum 53 f.: „Wodurch Jesus dieser einzige, weil einzigartige Sohn Gottes sei, sagt keines dieser Attribute. Aber das Symbolum sagt es in dem, was weiter folgt." (Ebenso Haussleiter, Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses 29, 53.)

[4]) vgl. Kattenbusch, Symbol II, 332. — Wenn derselbe, wie vor ihm schon Nicolas (Le symbole des apôtres 164) das μονογενής mit κύριος ἡμῶν verbinden will, so reichen doch zum Beweise dafür die späten Formeln, die oben S. 13 f. aufgezählt wurden, entfernt nicht aus.

[5]) Das apostolische Symbolum 45, 1. 53.

[6]) Symbol II, 51. [7]) bei Hahn 374.

Digitized by Google

doch nach Harnack selbst bereits I. Kor. 15, 4 findet und zwar in einem Zusammenhang, der zugleich für eine noch ältere Zeit beweisend ist. Wenn nämlich Paulus[1]) hier auf Grund der Überlieferung neben Tod und Auferweckung Christi ἐν πρώτοις des Begräbnisses gedenkt, ohne es doch irgendwie, wenn auch nur durch ein κατὰ τὰς γραφάς, näher zu bezeichnen und ohne ihm neben dem Tod eine Bedeutung für die Wahrheit der Auferstehung, die doch nach seiner sonstigen Anschauung keine Wiederbelebung des ins Grab gelegten Leibes gewesen sein wird[2]), beilegen zu können: so wird dies nur daraus zu erklären sein, dass er hier eine feste Formel verwendet, ähnlich wie der Verfasser von act. 13, 27 ff.[3]) Dann aber darf die Erwähnung

[1]) Um entsprechenden Vorwürfen zu entgehen, bemerke ich ein für allemal, dass ich die Bedenken gegen die Echtheit auch der grossen Paulinen sehr wohl kenne, aber schlechterdings nicht teilen kann, vgl. Clemen, Die Chronologie der paulinischen Briefe 1893, 28 ff.

[2]) Wenn man sich dem gegenüber vielfach auf das ἐτάφη I. Kor. 15, 4 beruft (so z. B. Keim, Geschichte Jesu von Nazara III, 1872, 541, 3, Beyschlag, Leben Jesu I, 1885. ²1887, 448, Steude, Die Verteidigung der Auferstehung Jesu Christi, Theol. Stud. und Krit. 1887, 235, Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian, Zeitschr. für Theol. und Kirche 1892, 287 ff., Cremer, Zum Kampf um das Apostolikum 1893, 22, Schwartzkopff, Die Weissagungen Jesu Christi von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft und ihre Erfüllung 1895, 64 ff., Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert, Hefte zur christl. Welt 33, 1898, 12. 33), so fällt dieser Gegengrund eben weg, wenn hier eine nicht von Paulus stammende Formel vorliegt.

[3]) vgl. Heurtley, A history of the earlier formularies of faith 6e, Lemme, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1893, 7 f., Clemen, Die Anfänge eines Symbols im Neuen Testament, Neue kirchl. Zeitschr. 1895, 329 f., im weiteren Sinne auch Caspari, Quellen III, 73, von Zezschwitz, System der Katechetik II, 1, 80, Heinrici, Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier 1880, 474, Kähler, Der sog. historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus 1892. ²1896, 95, Dogmatische Zeitfragen 1898, II, 215 f. Die Deutung des Begräbnisses auf das Abgethanwerden der Schranken der Nationalität und Legalität, die Holtzmann (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie 1897, II, 78) vorträgt, erscheint mir ganz unhaltbar; gegen die Vertauschung mit der Verscharrung bei Volkmar, Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit 1882, 137 vgl. auch Brandt, Evangelische Geschichte 1893, 312, 2. An eine antidoketische Spitze dachten King (Historia symboli apostolici 137. [III, 58]), Nicolas (Le symbole des apôtres 288) und Coquerel (Histoire

Digitized by Google

des Begräbnisses im Symbol vollends nicht als Beweis für seine Entstehung um 140 angeführt werden.

Und ebensowenig das ἀναβάντα, für dessen späten Charakter Harnack zwar wieder vier besondere Beweise führt[1]), irgend etwas wirklich Zwingendes aber nicht vorgebracht haben dürfte[2]).

Zunächst nämlich erinnert er daran, dass für die Himmelfahrt in ältester Zeit kein fester terminus vorhanden war, wie für die Auferstehung. Aber folgt daraus, wenn es zutrifft, wirklich, dass der Glaube an die Himmelfahrt späteren Ursprungs ist?

Oder daraus, dass ihre Zeit verschieden angegeben wird, im Barnabasbrief 15, 9 scheinbar als der Auferstehungstag, act. 1, 3 als der vierzigste Tag nachher — von den noch mehr abweichenden und noch weniger zuverlässigen anderen Angaben gleich zu geschweigen?

Auch die Stellen, in denen die resurrectio und sessio ad dexteram unmittelbar verbunden werden, sind nicht beweisend[3]). Zunächst act. 2, 32 f. heisst es nämlich zwar: τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμεν μάρτυρες· τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς κτλ., aber gleich im nächsten Vers ist, wennschon als von einem mit der sessio eng verbundenen Vorgange, von der Himmelfahrt die Rede[4]). Ebenso heisst es zwar Eph. 1, 20: ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις κτλ., dann aber 4, 8 ff. ἀναβὰς εἰς ὕψος κτλ. Eher könnte Röm. 8, 34 (Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς, ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν) geltend gemacht werden; aber zunächst ist auch noch möglich, dass Paulus die Himmelfahrt nur ausgelassen hat. Denn später war das unzweifelhaft manchmal der Fall — warum also nicht auch früher?

---

du Credo 56 f.) nur unter Voraussetzung einer späteren Entstehung dieses Stücks. Ungenügend Kattenbusch, Symbol II, 344, 16.

[1]) vgl. auch das apostolische Glaubensbekenntnis 25 f., Antwort auf die Streitschrift D. Cremers 15 ff., bei Hahn 382.

[2]) vgl. Swete, The Apostles' Creed 64 ff.

[3]) Das Folgende auch gegen Korff, Die Auferstehung und Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi 1897, 76 ff.

[4]) Über den Gedankenfortschritt vgl. Clemen, Die Zusammensetzung von Apg. 1—5, Theol. Stud. und Krit. 1895, 321.

Digitized by Google

So bleibt nur das letzte Argument Harnacks übrig: „in dem ersten Korintherbrief (15, 3 f.), in den Briefen des Clemens, Ignatius und Polykarp, im Hirten des Hermas wird die Himmelfahrt überhaupt nicht erwähnt; aber sie fehlt auch in den drei ersten Evangelien. Was wir jetzt dort lesen, sind spätere Zusätze, wie die Textgeschichte beweist.“ Harnack denkt dabei an die Worte καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, Lk. 24, 51, die allerdings unecht sein werden — aber deutet nicht auch schon das διέστη ἀπ' αὐτῶν auf die Himmelfahrt hin? Sowohl das dann folgende καὶ αὐτοὶ ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλὴμ μετὰ χαρᾶς μεγάλης καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ εὐλογοῦντες τὸν θεόν V. 52 f. scheint mir darauf hinzuweisen, als namentlich der Anfang der Apostelgeschichte, wo der Autor ad Theophilum selbst sagt — denn so ist das ἄχρι ἧς ἡμέρας . . . ἀνελήμφθη seinem sonstigen Sprachgebrauch gemäss zu verstehen —, er habe die Himmelfahrt bereits erzählt; dass er trotzdem noch einmal, aber in einem Relativsatze, auf sie zurückkommt, geschah wohl deshalb, weil er seit der Abfassung des Evangeliums bessere Kunde darüber erhalten zu haben meinte. Auch dies spricht nicht etwa dagegen, dass Lk. 24, 26 der Auferstandene sagt: οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ; — denn dieses εἰσελθεῖν braucht noch nicht stattgefunden zu haben, sondern kann sehr wohl erst bevorstehen und dann die Himmelfahrt bedeuten[1]). Eher könnte sie durch Mt. 28, 18: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ausgeschlossen zu sein scheinen[2]); aber sicher ist diese Deutung angesichts des immerhin ähnlichen πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου 11, 27 auch nicht. Vollends dass der erste Evangelist, wenn er davon wusste, die Himmelfahrt erzählen musste, möchte ich doch nicht behaupten[3]); ob sie der älteste Markus nicht wirklich erzählt hat, kann, da der echte Schluss fehlt, kein Mensch wissen. Und ähnlich steht es nun mit den von Harnack angeführten apostolischen Vätern, die sie nirgends zu erwähnen brauchten und doch annehmen konnten, ja, soweit sie den ersten Petrusbrief kannten, wohl annehmen mussten. Es

[1]) Gegen Beyschlag, Das Leben Jesu ²I, 461 f.
[2]) Weiss, Das Leben Jesu 1882. ³1888, II, 570*.
[3]) Gegen Hase, Geschichte Jesu 1876. ²1897, 764.

Digitized by Google

bleibt mithin nur das Zeugnis des ersten Korintherbriefs übrig — und auch dieses ist nicht ohne weiteres zwingend. Denn warum sollte Paulus, wenn er die Auferstehung Christi beweisen wollte, seine Himmelfahrt erwähnen? Eher könnte man sagen: die Gleichstellung der ihm zu teil gewordenen Christophanie mit den früheren deute darauf hin, dass er nichts von einer solchen wisse[1]); aber sicher ist das offenbar auch nicht[2]). Und folgt aus Röm. 1, 4: τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν wirklich schon, dass Christus durch die Totenauferstehung zur Rechten Gottes erhöht wurde, also keiner Himmelfahrt mehr bedurfte? So lange das nicht bewiesen ist, — und Schlussfolgerungen aus der paulinischen Anschauung von dem Auferstehungsleibe Christi sind nicht im Stande dazu — so lange wird also auch Paulus nicht als Zeuge gegen die Ursprünglichkeit des Himmelfahrtsglaubens gelten können, ebensowenig wie irgend einer der anderen von Harnack angeführten Autoren. Und doch enthält vielleicht der Römerbrief an der vorhin schon erwähnten Stelle 8, 34 ein solches Zeugnis aus älterer Zeit. Wenn nämlich hier neben Tod, Auferstehung und intercessio Christi auch die sessio ad dexteram erwähnt wird, die doch für den Gläubigen nicht dieselbe, direkte Bedeutung hat wie jene, so könnte das — da auch rhetorische Rücksichten gerade diesen Zusatz kaum erklären[3]) — seinen Grund darin haben, dass hier wie I. Kor. 15, 3 ff. eine ältere Formel verwendet wird, die auch jenes Stück enthielt[4]). Dagegen die Himmelfahrt fehlte in ihr — denn sonst wäre wohl, wie dort das Begräbnis, auch sie von Paulus mit erwähnt worden — und ebenso in der christologischen Anschauung des betreffenden Kreises, aus der jene Formel hervorging. Aber war diese Anschauung nun eine ältere als die im Lukasevangelium vorliegende? Das wird sich wiederum kaum beweisen lassen; kurz, die Har-

---

[1]) Strauss, Das Leben Jesu II, 1836. [3]1839, 711. 715 f., Weiss, Das Leben Jesu [3] II, 570, Beyschlag, Das Leben Jesu [2] I, 461.

[2]) vgl. Vollert, Die Bedeutung der Himmelfahrt für Christum, Neue kirchl. Zeitschr. 1896, 395.

[3]) vgl. J. Weiss, Beiträge zur Paulinischen Rhetorik, Theol. Studien, B. Weiss zu seinem 70. Geburtstage dargebracht 1897, 195 f.

[4]) vgl. Clemen, Neue kirchl. Zeitschr. 1895, 331.

Digitized by Google

nack'sche These bleibt auch hier unsicher. Wäre sie aber auch wahrscheinlich, so folgte doch offenbar daraus entfernt noch nicht die Entstehung des Symbols erst um 140; denn der erste Petrus- und Epheserbrief, das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte, das Johannesevangelium und der erste Timotheusbrief sind doch sicher und der unechte Markusschluss wahrscheinlich schon vorher geschrieben worden; die ersten vier Schriften sogar, wie ich gleich hier gegen Kattenbusch[1]) bemerke, vor 100. Ja, selbst wenn sich die Hervorhebung des ἀναβάντα — was aber schlechterdings nicht zu beweisen ist — am besten aus der Wertschätzung des einzigen (ausführlicheren) Berichts act. 1 erklärte, so war doch auch die Apostelgeschichte schon vor Irenäus nicht so ganz obskur, wie Harnack[2]) will — ohne doch deshalb das Symbol erst um 180 entstanden zu denken.

Ebendies gilt nun aber auch gegen seinen weiteren Satz: „Die Aufzählung der Heilsgüter, wie sie im dritten Artikel gegeben ist, ist ohne die paulinischen Briefe nicht zu verstehen, präzisiert aber das ihnen Entnommene durch die ausdrückliche Hervorhebung der Auferstehung als Fleisches-Auferstehung." Freilich ein sonderbares Präzisieren, das wohl vielmehr die ganze Ableitung des dritten Artikels von Paulus in Frage stellt. Aber wäre sie auch festzuhalten, so folgte doch daraus noch nicht, was Harnack daraus schliesst; denn die paulinischen Briefe waren ja auch vor 140 schon weitverbreitet; und mehr braucht für jene Annahme nicht vorausgesetzt zu werden. Selbst jenes σαρκὸς ἀνάστασιν, das ja an sich erst später ins Symbol gekommen sein könnte, war mindestens zur Zeit des ersten Clemensbriefs bereits möglich[3]), angesichts der entsprechenden Vorstellungen des Judentums aber wohl noch erheblich früher.

Am schlechtesten steht es endlich um Harnacks Schlüsse aus dem Fehlen gewisser Stücke im altrömischen Symbol, so der Davidssohnschaft, der Taufe durch Johannes, des Herodes, der

[1]) Symbol II, 335.

[2]) Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 347, 1, Das neue Testament um das Jahr 200, 1889, 51; vgl. dagegen zuletzt Wendt bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament III, [8] 1899, 40 ff.

[3]) vgl. Caspari, Quellen III, 158, Haller, Zeitschr. für Theol. und Kirche 1892, 294 f.

Digitized by Google

chiliastischen Hoffnung. Denn warum hätten dieselben denn, wenn es vor 140 entstanden ist, im Symbol aufgeführt werden sollen? Weil die ersteren in gewissen Formeln bei Ignatius stehen und das letzte von Justin zur vollen Orthodoxie gerechnet wird? Aber gerade er zeigt, wie Kattenbusch[1]) erinnert, dass der Chiliasmus schon durch den Glauben an die Fleischesauferstehung gegeben zu sein schien, während dagegen Herodes neben Pontius Pilatus überhaupt nur selten erscheint, die Taufe schon in den späteren Evangelien keine grundlegende Bedeutung mehr hat[2]) und endlich die Davidssohnschaft, wie Harnack selbst bemerkt[3]), in manchen Kreisen bestritten wurde. Ja, auch wenn es anders wäre, brauchten doch diese Stücke nicht gerade im Symbol zu stehen oder mussten es ebensogut später noch, wo namentlich der Chiliasmus nicht minder herrschte[4]).

Ist sonach die Entstehung des Symbols schon vor 140 für den Orient in keiner Weise als undenkbar erwiesen, so fehlt es nun hier auch nicht an direkten Spuren desselben schon in früherer Zeit[5]). Zwar Theophilus von Antiochien, Athenagoras, Apollinaris von Hierapolis, Tatian, Melito und Aristides, sind wie Kattenbusch[6]) gezeigt hat, für sich noch nicht beweisend, wohl aber wird Justin, wenn auch nicht Ap. I, 61. 94 A, wo nur vom Versprechen eines christlichen Lebens bei der Meldung zur Taufe die Rede ist[7]), so doch vielleicht Kap. 65. 97 B, wo der Getaufte συγκατατεθειμένος heisst, also ähnlich wie so oft bei Ter-

---

[1]) Symbol II, 335.

[2]) vgl. J. Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte 1895, 9 ff.

[3]) vgl. auch Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 186, 3.

[4]) vgl. Blume, Das apostolische Glaubensbekenntnis 281 ff. 291.

[5]) Die allgemeinen Erwägungen von Kunze, Ein neues Symbol aus Ägypten und seine Bedeutung für die Geschichte des altkirchlichen Taufbekenntnisses, Neue kirchl. Zeitschrift 1897, 544, hält er selbst nicht für entscheidend.

[6]) Symbol II, 299 ff., auch gegen Lemme, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1893, 28 ff.

[7]) Caspari, Zeitschr. für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1886, 363, 1, Zahn, Studien zu Justinus Martyr, Zeitschr. für Kirchengesch. 1886, 71; gegen Kattenbusch, Symbol II, 281 f.

Digitized by Google

tullian, Clemens Alexandrinus und Origenes[1]), ein Taufbekenntnis voraussetzen. Ausdrücklich angeführt hat er dasselbe freilich nicht, sondern nur die Taufformel, nach der er selbst getauft worden ist, und auch sie in einer Weise, die ihren Wortlaut nicht deutlich erkennen lässt. Wenn es nämlich Kap. 61: 94 D heisst: ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι . . . τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα, αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπιλέγοντος τοῦ τὸν λουσόμενον ἄγοντος ἐπὶ τὸ λουτρόν, so scheint Gott in der Taufformel wirklich als πατὴρ τῶν ὅλων καὶ δεσπότης θεός bezeichnet worden zu sein, zumal es schon vorher (94 A) heisst: ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται. Aber am Schluss (94 DE) sagt Justin vielmehr: καὶ ἐπ' ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ἐπ' ὀνόματος πνεύματος ἁγίου, ὁ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα, ὁ φωτιζόμενος λούεται[2]); man wird also entweder auch diese Aussagen in die Taufformel aufnehmen oder, wie gewöhnlich geschieht[3]), auch das πατὴρ τῶν ὅλων καὶ δεσπότης θεός aus derselben hinausverweisen müssen. Immerhin würden sich dann jene Zusätze Justins am besten erklären, wenn sie sich in seinem Taufbekenntnis gefunden hätten, und wir also auf dasselbe auch die kurze Formulierung seines Glaubens Kap. 6. 56 BC und 13. 60 CDE mit ihren ähnlichen Aussagen über den Schöpfer, den für uns geborenen und unter Pontius Pilatus gekreuzigten Sohn und den prophetischen Geist zurückführen dürften. Mehr brauchte es indes nicht enthalten zu haben; ja vielleicht weisen auch die sonst

---

[1]) vgl. Caspari, Zeitschr. für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1886, 361 ff.

[2]) Die Bedenken gegen die Echtheit der den Sohn und Geist betreffenden Worte an beiden Stellen, die Bousset (Die Evangeliencitate Justins 1891, 113) geltend macht, scheinen mir namentlich deshalb unbegründet, weil wir von einer Taufe nur auf den Namen des Vaters schlechterdings nichts wissen.

[3]) Krawutzky, Das apostolische Glaubensbekenntnis 1872, 83, 3, Zahn, Das apostolische Symbolum 34, Kattenbusch, Symbol II, 284, 12; unbestimmt Harnack, Herzogs Realencyclopädie [3] I, 751. Dass wenigstens der zweite Artikel sogar noch mehr enthalten habe, als Justin an der letzten Stelle anführt, nimmt wohl auch W. Bornemann, Das Taufsymbol Justins des Märtyrers, Zeitschr. für Kirchengesch. 1879, 4 ff., nur für das Symbol an, das er mit der Taufformel verwechselt.

Digitized by Google

nicht selten vorkommenden Tauffragen, die nur (Geburt und) Kreuzigung oder Leiden, nicht die doch ebenso wichtige Auferstehung erwähnen (Hahn § 31 e. f, S. 37 Anm. 40), auf derartige kurze Symbole zurück. Aber möglich wäre es doch auch, dass die christologischen Aussagen, die wir bei Justin und anderen Apologeten vielfach in stereotyper Zusammenstellung finden, bereits im Taufbekenntnis und zwar an der Stelle, die wir ihnen bei Irenäus anwiesen, standen — denn dass sie sich in der Form der erfüllten Weissagung an das Bekenntnis zum Geist angeschlossen hätten, ist durch jene Worte am Schluss von Kap. 61 noch nicht irgendwie wahrscheinlich zu machen. Dagegen für ihre Zugehörigkeit zum zweiten Artikel spricht vielleicht schon dies, dass zur Zeit Justins auch bei Dämonenbeschwörungen nicht nur der Kreuzigung unter Pontius Pilatus, sondern ebenso der jungfräulichen Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt gedacht wurde. Könnte man nämlich die Erwähnung der letzteren dial. 85. 311 B noch mit Kattenbusch[1]) aus dem Zusammenhang erklären, so liegt es angesichts von Origenes, c. Cels. I, 6. III, 24. VII, 67 (ed. Lommatzsch XVIII, 24. 279. XX, 105), wo auch nicht von mit dem Akt der Beschwörung verbundenen Schriftlesungen die Rede sein wird[2]), doch näher, mit Probst[3]), Harnack[4]), Kunze[5]), an eine ausführlichere Beschwörungsformel zu denken. Sollte dann aber wirklich das Taufbekenntnis nur jene doppelte christologische Aussage enthalten haben und nicht mehr? Mit Sicherheit wäre das ja in dem Falle anzunehmen, dass, wie Zahn[6]) meint, die Bannformel überhaupt aus dem Symbol stammte. Und in der That liesse sich unter dieser Voraussetzung auch jene kürzere Formel, die wir übrigens bei Irenäus (adv. haer. II, 32, 4) und noch bei Palladius (hist. Laus. 28, patr. gr. XXXIV,

---

[1]) Symbol II, 290 f.

[2]) vgl. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 56, 2; gegen Kattenbusch, Symbol II, 291, 23.

[3]) Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten 1872, 47 f., 49.

[4]) Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 321.

[5]) Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 55 ff.

[6]) Das apostolische Symbolum 34 f.

Digitized by Google

1083 D) wiederfinden[1]), sehr wohl erklären. Nicht zwar so, wie Zahn[2]) und auch Harnack[3]) will, als ob nämlich gerade der Kreuzigung deshalb gedacht worden wäre, weil man über dem Kranken das Zeichen des Kreuzes machte. Denn diese Sitte wird erst von Laktanz bezeugt und ist für früher auch auf Grund allgemeiner Erwägungen nicht zu postulieren[4]). Wohl aber werden wir später noch einen anderen Beweis dafür kennen lernen, dass das älteste Symbol in der That nur jene Aussage enthielt, die einfachere Beschwörungsformel also sehr wohl aus diesem stammen könnte. Ja es lässt sich diese Theorie auch dadurch wahrscheinlich machen, dass Origenes c. Cels. III, 24 (ed. Lommatzsch XVIII, 279) neben der Anrufung Jesu auch derjenigen Gottes gedenkt und in num. hom. 13, 5 (ed. Lommatzsch X, 151) vielleicht sogar auf eine sonst allerdings unbezeugte dreigliedrige Formel anspielt[5]), aber zwingend ist das allerdings noch nicht[6]). Und so müsste die Frage nach dem Symbol Justins überhaupt offen bleiben, wenn wir nicht noch ein anderes und wohl älteres kleinasiatisches Symbol hätten, nämlich dasjenige Marcions.

Dass derselbe nämlich wirklich in Asien getauft worden sei, ist doch, wenn anders er dort bereits eine gewisse Rolle spielte[7]),

---

[1]) vgl. Kattenbusch, Symbol II, 291, 23.

[2]) Das apostolische Symbolum 35.

[3]) Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 321, 2.

[4]) gegen Probst, Sakramente und Sakramentalien 50 f., Zöckler, Das Kreuz Christi 1875, 126 ff.

[5]) vgl. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 57, 2.

[6]) Und noch weniger kann man natürlich mit Lemme, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1893, 43 aus Justin, ap. I, 6. 56 B C schliessen: „Hiernach hat Justin in dem Sinne eines Taufbekenntnisses, das zugleich Gemeindebekenntnis und Gegenstand des katechetischen Unterrichts war, eine trinitarische Formel vor Augen gehabt, in der die Aussage über den heiligen Geist so kurz gefasst war, dass sie hinter die Aussage über die Engel zurücktreten konnte, und in der der christologische Teil etwa in der Art von I. Petr. 3, 22 mit einer Aussage über die Engel abschloss.“

[7]) vgl. Kattenbusch, Symbol II, 324, Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 303. 309.

Digitized by Google

schon an sich das Nächstliegende und auch deshalb nicht zu bezweifeln, weil mit seinem Auftreten in Rom seine wohl schon von Hippolyt berichtete frühere Exkommunikation, die wieder die Taufe voraussetzte, unvereinbar sei[1]). Denn wie Harnack[2]) zeigt, galt damals die Exkommunikation aus einer Gemeinde nicht notwendig auch für eine andere und konnte ausserdem der Fall Marcions erst später zur Kenntnis der römischen Gemeinde kommen oder bereits wieder gut gemacht worden sein. Aber wissen wir nun auch etwas von dem Taufbekenntnis Marcions, oder sind alle die Stellen bei Tertullian, wo von seinem früheren Glauben die Rede ist, mit Zahn[3]), Kattenbusch[4]) und wohl auch Harnack[5]) vielmehr auf das altrömische Symbol zu beziehen, zu dem er sich in einem mehrfach erwähnten Brief bekannt hätte? Man könnte dem gegenüber, wie auch Kattenbusch[6]) andeutet, zunächst einmal bezweifeln, ob dieser Brief ein solches Bekenntnis und nicht vielmehr einen Widerruf enthielt; aber die Hauptstellen (adv. Marc. I, 1: „Marcion deum, quem invenerat, extincto lumine fidei suae amisit. Non negabunt discipuli eius primam illius fidem nobiscum fuisse, ipsius literis testibus, ut hinc iam destinari possit haereticus, qui deserto, quod prius fuerat, id postea sibi elegerit, quod retro non erat“ und IV, 4: „quod . . . pertinet ad evangelium interim Lucae ... adeo antiquius Marcione est, quod est secundum nos, ut et ipse illi Marcion aliquando crediderit, cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit, proiectam mox cum ipso, posteaquam in haeresim suam a nostra veritate descivit. Quid nunc, si negaverint Marcionitae primam apud nos fidem eius adversus epistulam quoque ipsius? Quid, si nec epistulam agnoverint?“) legen allerdings jene Erklärung so nahe, dass auch die dritte (de carne Chr. 2: „si tantum Christianus es, crede quod traditum est: si nihil istorum es, merito dixerim, morere. Nam et mortuus es, qui non

[1]) So Kattenbusch, Symbol II, 322, 88.

[2]) Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 303, 1, vgl. auch Zahn, Das apostolische Symbolum 32.

[3]) ebenda 31 f.

[4]) Symbol II, 86. 322 f.

[5]) Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 304 f.

[6]) Symbol II, 324, 94.

Digitized by Google

es Christianus, non credendo quod creditum Christianos facit, et eo magis mortuus es, quo magis non es Christianus, qui cum fuisses, excidisti rescindendo, quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistula et tui non negant et nostri probant") danach wird verstanden werden müssen. Immerhin steht nirgends geschrieben und ist auch aus der Bekanntschaft Tertullians damit noch nicht zu entnehmen, dass der Brief in Rom entstanden sei; im Gegenteil, unter dieser Voraussetzung ist das darin enthaltene Bekenntnis zu dem katholischen Glauben nur schwer verständlich. Denn wenn Marcion, wie schon Hippolyt erzählt haben muss[1]), seinen Dualismus bereits nach Rom mitbrachte, wenn er, wie Tertullian de praescr. haer. 30 sagt, der römischen Kirche 200 000 Sesterzen zu schenken für nötig hielt (vgl. auch adv. Marc. IV, 4), so kann er sich doch nicht wohl zu ihrem Glauben bekannt haben[2]). Tertullian behauptet ja zwar an der eben citierten Stelle in de praescr. haer. von Marcion und Valentinus: „constat illos . . . in catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Eleutheri benedicti", aber diese letztere Angabe ist entschieden irrig und auch die erstere, weil zugleich von Valentinus geltend, nicht zuverlässig[3]). Ja selbst wenn sie auf Marcions Brief zurückginge, was ich angesichts der Nichterwähnung desselben an unserer Stelle für nicht so zweifellos ansehen kann, wie Harnack, und er trotz allem doch in Rom entstanden wäre, könnte ihn Tertullian hier und anderwärts eben missverstanden haben — denn dass er wörtlich citiere, will wohl auch Harnack nicht behaupten — und Marcion nur gesagt haben, dass er auch in Rom noch früher anders gedacht habe. Doch stehe es damit, wie es wolle, jedenfalls deutet an der vorhin angeführten Stelle aus de carne Christi schon das sicut et ipse confiteris, das non credendo,

---

[1]) vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 301 f.

[2]) Auch zeitlich ist das unmöglich, wenn Marcion 138 nach Rom kam (ebenda 306 ff., auch gegen Kattenbusch, Symbol II, 325) und das altrömische Symbol doch gerade nach Harnack erst später als 140 entstanden sein könnte.

[3]) vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 304.

Digitized by Google

quod creditum Christianos facit und noch mehr das im folgenden mehrfach wiederkehrende crede, quod traditum est, auf ein wirkliches Taufbekenntnis hin, das Marcion also schon in Asien abgelegt haben muss[1]). Wollte man aber hier noch mit Kattenbusch[2]) für möglich halten, dass Tertullian in seiner Annahme, Marcion habe sich zur (jungfräulichen) Geburt Jesu bekannt, irre, so macht uns doch, wie Zahn[3]) gezeigt hat, dieser selbst eine andere und weit wichtigere Angabe über sein Taufbekenntnis. Darauf wird es nämlich zu beziehen sein, wenn Marcion nach Tert., adv. Marc. V, 4 in seinem Neuen Testament zu Gal. 4, 26 las: quae est mater nostra, in quam repromisimus sanctam ecclesiam; denn repromittere entspricht dem griechischen ἐπαγγέλλεσθαι, das schon Ignatius, ad Eph. 14, 2 zur Bezeichnung des Taufgelübdes gebraucht. Stand aber in Marcions Symbol die heilige Kirche, so wird es auch im übrigen dem altrömischen ähnlich gewesen sein und nicht etwa dem oben erwähnten, aber bisher in früherer Zeit nicht nachgewiesenen[4]) Bekenntnis der ägyptischen Kirchenordnung. Dagegen spricht nämlich schon dies, dass nach Tert., adv. Marc. I, 20 seine Schüler behaupteten Marcionem non tam innovasse regulam quam retro adulteratam recurasse; denn das setzt doch eine gewisse Übereinstimmung seines Symbols, das auf sein Taufbekenntnis zurückgehen wird, und des grosskirchlichen voraus. Weiterhin werden wir dann auch die bekannte Formel des Apelles (Epiph., haer. 44, 2, ed. Dindorf II, 399 ff.) auf dieses marcionitische Symbol zurückführen und also für dasselbe im zweiten Artikel das Bekenntnis zur Fleischwerdung, Passion, Kreuzigung, Bestattung, Auferstehung, Himmelfahrt voraussetzen dürfen, ja für das zu Grunde liegende, eigne Taufsymbol Marcions, ausser dem Bekenntnis zur jungfräulichen Geburt, die gewiss nicht gefehlt haben wird, wohl auch noch dasjenige zur Wiederkunft

---

[1]) vgl. auch Zahn, Das apostolische Symbolum 31, der aber daraus schliesst, dass sich Marcion in Rom wie ein Taufkandidat zu dem überlieferten Glauben bekannt habe.

[2]) Symbol II, 322.

[3]) Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 1892, 501 ff., Das apostolische Symbolum 32 f. 42, auch gegen Kattenbusch, Symbol II, 311.

[4]) Über das Symbol Valentins, der wie Basilides aus Ägypten stammte, vgl. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 330 ff.

Digitized by Google

zum Gericht[1]). Vor allem indes hat Marcion ein Symbol gekannt, das im ersten Artikel eine Aussage über Gottes Schöpferthätigkeit enthielt; denn das meinte er nach der Erklärung Tertullians, adv. Marc. I, 21 mit dem Satze: post apostolorum tempora adulterium veritas passa est circa dei regulam, nicht eine Verfälschung der Lehre, sondern der regula sacramenti istius, d. h. des Taufsymbols[2]). Einen solchen Zusatz enthielt nun aber nicht das ägyptische Symbol, sondern wahrscheinlich dasjenige Justins und sicher das des Irenäus; es bestätigt sich mithin zugleich, dass Marcions Taufbekenntnis ein kleinasiatisches war[3]). Und kannte er ein solches, dem altrömischen ähnliches Symbol, dann wohl auch Justin; sind aber beide entschieden vor 140 getauft worden[4]), nun so ist auch ihr Symbol, das von dem altrömischen in manchen Punkten abwich, nicht aus Rom herzuleiten, wo es, wie wir sahen, erst nach 140 denkbar ist, sondern umgekehrt das dortige aus dem Orient. Die Theorie von Kattenbusch und Harnack, dass alle Symbole von dem altrömischen abstammen, ist zu Gunsten der älteren, durch Caspari[5]), Schaff[6]),

---

[1]) Kunze, ebenda 401, glaubt das speziell aus dem ὅθεν καὶ ἦκε am Schluss begründen zu können, da Apelles, sonst immer vorwärtsschreitend, ohne das Vorbild des Symbols hier nicht auf einmal zurückgegriffen hätte. Aber ein ὅθεν ἔρχεται steht doch (ausser bei Marcell [Hahn § 17] und Basilius [Hahn § 196]) nur im Abendland, dagegen ein unde venerat asc. Jes. 3, 18, ein ὅθεν ἀπεστάλη ev. Petr. 56, ein unde et descendit Ir., adv. haer. IV, 33, 12.

[2]) Gegen Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 329 f. — Kattenbusch, Symbol II, 86, denkt auch hier an das altrömische Symbol und folgert daraus, dass dasselbe kein creator enthalten habe! Gegen Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 81, 3 vgl. oben S. 36 Anm. 11.

[3]) So wohl auch ebenda 397, 1. — Übrigens wird jetzt auch besser als vorher verständlich, wie sich Marcell von Ancyra zu dem altrömischen Symbol mit den Worten bekennen konnte: ἀναγκαῖον ἡγησάμην ἔγγραφόν σοι τὴν ἐμαυτοῦ πίστιν μετὰ πάσης ἀληθείας τῇ ἐμαυτοῦ χειρὶ γράψας ἐπιδοῦναι, ἣν ἔμαθον ἔκ τε τῶν θείων γραφῶν ἐδιδάχθην (Epiph., haer. 72, ed. Dindorf III, 272); vgl. Kunze, Marcus Eremita 155 f.

[4]) vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 281. 298 ff.

[5]) Quellen III, 138 f. 143 f. 146. 161; vgl. auch Harnack, Herzogs Realencyclopädie ² I, 571 f.

[6]) The Creeds of Christendom II, 48.

Digitized by Google

Cremer[1]), W. Bornemann[2]), Zahn[3]), Haussleiter[4]), Kunze[5]) und wohl auch Loofs vertretenen von dem orientalischen Ursprung derselben aufzugeben.

Damit haben wir, freilich in längerer und doch, wie sich zeigen wird, auch für das Folgende nicht wertloser Digression, die Zwischenfrage beantwortet, die sich uns oben (S. 30 f.) aufdrängte und brauchen also an dieser Stelle nicht den Versuch zu machen, das Symbol im bisherigen Sinne noch weiter zurückzuverfolgen. Würde ja auch dieser Versuch, so oft er immer gemacht worden ist[6]), nie zum Ziele führen. Ignatius und Polykarp setzen nirgends ein dreigliedriges Symbol, sondern zunächst nur — dies aber bestimmt — feste christologische Formeln voraus[7]), die allerdings, wenn anders ad Eph. 14, 2 ein

---

[1]) Zum Kampf um das Apostolikum 31.

[2]) Der Streit um das Apostolikum 1893, 31. [3]) vgl. oben S. 53 Anm. 2.

[4]) Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses 6, 11.7.

[5]) Glaubensregel, Heilige Schrift und Tautbekenntnis 442.

[6]) vgl. von Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik II, 1, 77 ff., Harnack, Herzogs Realencyclopädie [2] I, 571 f., Zahn, Das apostolische Symbolum 37 ff., Lemme, Neue Jahrb. für deutsche Theol. 1893, 3 ff. 1894, 3 ff., Blume, Das apostolische Glaubensbekenntnis 273 ff.; auch Resch, Texte und Untersuchungen X, 5, 291 ff., urteilt schliesslich: „Hiernach wird es in hohem Grade wahrscheinlich, dass wir in der Entwickelung der altkirchlichen ὁμολογία bis zum Symbolum Romanum drei Stufen zu unterscheiden haben: 1) die in hebräischer (oder aramäischer) Sprache abgefasste trinitarische Homologie mit dem aus dem Evangelium geschöpften Bekenntnis zu dem historischen Jesus von der Jungfrauengeburt bis zur Himmelfahrt; 2) die gleichzeitig in griechischer Sprache ausgestaltete, ebenfalls trinitarische ὁμολογία mit gleichlautendem Inhalt, repräsentiert durch Ignatius (für Syrien), Aristides (für Griechenland), Justin (für Palästina und Kleinasien); 3) die Fortentwickelung zum Symbolum Romanum unter Hinzufügung der letzten eschatologischen Sätze“ (vgl. auch schon Resch, Ausserkanonische Parallelfexte zu Matthäus und Marcus, ebenda X, 2, 1892, 416, 1) und Linke, Die grosse Logia im Paulinischen Missionsgebiet, Festschrift für Fricke 1897, 5 ff.: „Der Raum dieses Essays ist viel zu gering, um die ganze Fülle der Beweise belegmässig niederlegen zu können, die zur Verfügung stehen, um die Thatsache zu beglaubigen, dass wir Paulus als τὸν λειτουργὸν καὶ ἱερουργοῦντα τῆς κοινωνίας τῶν ἁγίων καθ' ὅλην οἰκουμένην, in letzter Linie mit Petrus vereint als den Schlussredaktor des sog. (??) apostolischen Symbols zu verehren haben.“

[7]) vgl. Zahn, Ignatius von Antiochien 1873, 590 ff., Das apostolische

Digitized by Google

solches vorausgesetzt wird, dem (eingliedrigen) Taufbekenntnis entstammen könnten. Nicht einmal solche Formeln finden sich im κήρυγμα Πέτρου[1]), dem sogenannten Barnabas- und den beiden Clemensbriefen und noch weniger deutet die Schwurformel des ersten derselben 58, 2: ζῇ γὰρ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἥτε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν auf ein Symbol hin[2]). Vollends im Neuen Testament ist, wie kein dreigliedriges, so auch kein zweigliedriges Taufbekenntnis, das zuerst wohl Krawutzky[3]), dann unabhängig von ihm Lemme[4]), Haussleiter[5]) und Harnack[6]) angenommen haben, nachzu-

---

Symbolum 42 f., Lemme, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1893, 27 f. 30 f., von der Goltz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, Texte und Untersuchungen XII, 3, 1894, 93 ff.; gegen Kattenbusch, Symbol II, 310 ff., der schliesslich, wie bei Tertullian (vgl. oben S. 33 f.), so auch bei Ignatius einen Formelstil annimmt. „Er hat schon so oft von den Doketen gesprochen und ihnen gegenüber ‚formuliert', was der Glaube der Kirche sei, dass es kaum wundern kann, wenn er sich selbst jetzt ein wenig mechanisch reproduziert." Ich würde das bei Ignatius höchst verwunderlich finden.

[1]) vgl. von Dobschütz, Das Kerygma Petri, Texte und Untersuchungen XI, 1, 1893, 62, auch gegen Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 65, 1.

[2]) vgl. Kattenbusch, Symbol II, 328 f.; gegen Resch, Texte und Untersuchungen X, 2, 414, Lemme, Neue Jahrb. für deutsche Theol. 1893, 21 f. 26 f. 32 f.

[3]) Das apostolische Glaubensbekenntnis 1872, 67 f.

[4]) Neue Jahrb. für deutsche Theol. 1893, 6. 27 ff. 35. 43 ff. Die weiteren Aufstellungen desselben über zwei später verbundene Taufbekenntnisse, ein christologisches und ein trinitarisches (vgl. auch ebenda 1894, 3 ff.) erscheinen mir vollends als schlechterdings unbegründet.

[5]) Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses 32 ff.

[6]) Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 525. — Auch Zahn, Das apostolische Symbolum 40 f. könnte so verstanden werden, wenn es nicht 43 f. weiterginge: „Ist an den letzten Erwägungen etwas Stichhaltiges, so müssten wir annehmen, dass es schon zur Zeit der Missionsreisen des Paulus in Antiochien und auf dem Gebiet der von Antiochien ausgegangenen Mission ein mehr oder weniger fest formuliertes Taufbekenntnis gab. Dasselbe muss nach den vorliegenden Andeutungen mit dem Symbolum, welches wir bis zu Marcion und Justin hinauf verfolgen konnten, in der allgemeinen Anlage, in Bezug auf den wesentlichen Inhalt des zweiten Artikels und auch in Bezug auf einzelne Ausdrücke, wie ‚unter Pontius Pilatus', übereingestimmt haben."

Digitized by Google

weisen, sondern zunächst nur eine Reihe christologischer Formeln, die allerdings zumeist dem zweiten Artikel des späteren Symbols blutsverwandt sein müssen. Ich habe darauf schon oben (S. 86. 89) gelegentlich hingedeutet und ausführlicher im Anschluss an von Zezschwitz[1]), Lemme[2]) und Haussleiter[3]) an anderer Stelle[4]) davon gehandelt, ohne damals schon auf die Möglichkeit aufmerksam geworden zu sein, aus Röm. 6, 3 wahrscheinlich zu machen, dass bereits zur Zeit des Paulus wenigstens des Todes Jesu auch bei der Taufe gedacht wurde. Aber so würde es sich doch am einfachsten erklären, wie der Apostel es als selbstverständlich ansehen kann ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν. Bringt doch, wie Resch[5]) erinnert, auch der Barnabasbrief 11, 1 ff. Wasser und Kreuz in engste Verbindung und mag daher wirklich zu dem Taufbekenntnis, das nur ursprünglich nicht dreigliedrig gewesen sein, sondern einfach den Glauben an Jesus den Herrn und Christ enthalten haben wird (act. 2, 36, vgl. Röm. 10, 9, I. Joh. 4, 2 ff. 15)[6]), zuerst ein σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου hinzugesetzt worden sein — denn auch diese uns jetzt so vertraute Zeitbestimmung konnte doch nur in jüdischen Kreisen aufkommen, wo man nach dem Prokurator von Judäa, nicht dem römischen Kaiser oder dergleichen rechnete, muss also sehr alt sein[7]).

Aber wie gesagt: all das interessiert uns hier nicht, wenn es auch später wichtig werden wird. Am gegenwärtigen Orte

---

[1]) System der christlich-kirchlichen Katechetik II, 1, 74 ff.

[2]) Neue Jahrb. für deutsche Theol. 1893, 3 ff.

[3]) Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses 18 ff.

[4]) Neue kirchl. Zeitschr. 1895, 329 ff.

[5]) Texte und Untersuchungen X, 2, 41; vgl. auch Lemme, Neue Jahrb. für deutsche Theol. 1893, 32.

[6]) vgl. ausser Krawutzky, Das apostolische Glaubensbekenntnis 65, Heurtley, A history of the earlier formularies of faith 6e, Lemme, Neue Jahrb. für deutsche Theol. 1893, 5. 15 f., Haussleiter, Zur Vorgeschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses 18 ff., auch Kattenbusch, Symbol II, 341 ff.

[7]) Dies das Wahrheitsmoment bei Morawski, Über die Worte: Unter Pontius Pilatus, Zeitschr. für kath. Theol. 1895, 91 ff., der daraus nur den apostolischen Ursprung unseres ganzen Symbols beweisen zu können meint. — Dass zur Zeit des Paulus der Kreuzigung gedacht wurde, könnte man vielleicht auch aus ihrer Hervorhebung I. Kor. 2, 2 schliessen.

Digitized by Google

kommt es zunächst nur darauf an, dass durch Widerlegung der Kattenbusch-Harnack'schen Theorie vom römischen Ursprung aller Symbole die Bedenken hinweggeräumt sind, die der Herleitung einzelner Stücke abendländischer Taufbekenntnisse aus dem Orient entgegenstanden. Ja wir werden jetzt auch solche Aussagen, die an sich hier und dort unabhängig von einander aufgekommen sein könnten, doch auf solche Einflüsse zurückführen, so das unum und creatorem coeli et terrae, das wir schon bei Irenäus fanden[1]). Dagegen haben wir die Höllenfahrt, um die es uns doch hier vor allem zu thun ist, bisher in älteren orientalischen Symbolen nicht angetroffen — und werden sie doch auch für sie schon voraussetzen können.

Sie begegnet uns nämlich nicht selten in festen christologischen Formeln, die wiederum dem späteren zweiten Artikel des Symbols so verwandt sind, dass man diesen aus jenen ableiten muss. Ja, vielfach hat man sie sofort auf ein Symbol zurückgeführt und so auch den descensus innerhalb desselben schon früher nachweisen zu können geglaubt; aber dazu fehlt, wie sich zeigen wird, zunächst das genügende Recht.

Wenn nämlich in der Übersicht über das Leben Jesu, die wir in der Abgarlegende bei Euseb., h. e. I, 13, 20 lesen, Thaddäus sagt: κηρύξω τὸν λόγον τοῦ θεοῦ . . . περί τε τῆς ἐλεύσεως τοῦ Ἰησοῦ καθὼς ἐγένετο, καὶ περὶ τῆς ἀποστολῆς αὐτοῦ, καὶ ἕνεκα τίνος ἀπεστάλη ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ περὶ τῆς δυνάμεως τῶν ἔργων αὐτοῦ, καὶ μυστηρίων ὧν ἐλάλησεν ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ ποίᾳ δυνάμει ταῦτα ἐποίει, καὶ περὶ τῆς καινῆς αὐτοῦ κηρύξεως, καὶ περὶ τῆς σμικρότητος καὶ περὶ τῆς ταπεινώσεως αὐτοῦ, καὶ πῶς ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν καὶ ἀπέθανε καὶ ἐσμίκρυνεν αὐτοῦ τὴν θεότητα καὶ ἐσταυρώθη, καὶ κατέβη εἰς τὸν Ἅιδην, καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, καὶ ἀνήγαγεν νεκρούς· καταβὰς γὰρ μόνος συνήγειρεν πολλούς, εἶθ' οὕτως ἀνέβη πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ — so kann diese Übersicht, wie auch Kattenbusch[2]) meinte, sehr wohl ganz frei formuliert sein.

---

[1]) Wollte man sich dagegen auf Salvianus Massiliensis, de gubern. Dei VI, 6, 32 (corp. script. eccles. lat. VIII, 133) berufen, so beweist das doch nicht notwendig für Massilia; wenn aber, dann eben nur für dieses (vgl. Kattenbusch, Symbol I, 174, 1).

[2]) ebenda 249, 5. II, 225, 59; vgl. auch Caspari, Quellen I, 124, 12.

Digitized by Google

Um so anders urteilen er und Zahn[1]) dagegen über die grosse Doxologie am Schluss der syrischen Didaskalia, in der sie das Symbol und zwar Kattenbusch natürlich gleich das altrömische anklingen lassen — obwohl dies wenigstens bei der Funk'schen Ansetzung der Didaskalia in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts[2]) gegen seine oben (S. 66) erwähnte Theorie spricht[3]). Aber so wahrscheinlich dieselbe ein nicht bloss triadisches Symbol voraussetzt und daher unter Voraussetzung der Richtigkeit der fraglichen Datierung jene Theorie von neuem widerlegen würde, so zweifelhaft muss es doch zunächst wenigstens bleiben, ob auch jene Doxologie aus ihm stammt[4]). Sicher ist vor der Hand nur, dass hier eine christologische Formel, wie wir sie im Symbol wiederfinden, zu Grunde liegt. Denn wenn die Doxologie auch mehr enthält, so werden doch nur die aus dem Symbol bekannten Stücke näher ausgeführt, darunter aber nun eben die Hadesfahrt. So glaube ich nämlich die Worte: und in die Ruhe einging, um Abraham, Isaak, Jakob und allen seinen Heiligen die Vollendung der Welt und die Auferstehung der Toten zu verkündigen (Funk, die apostolischen Konstitutionen 39 f.), deuten zu müssen, nicht auf ein vorausgesetztes ἀποθανόντα oder ταφέντα[5]). Neben der

---

[1]) Neue kirchl. Zeitschr. 1896, 22 ff.

[2]) Die apostolischen Konstitutionen 1891, 50 ff., vgl. auch Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. 1896, 22 f.; dagegen Kattenbusch, Symbol II, 205, 34; unbestimmt Achelis, Apostolische Konstitutionen, Herzogs Realencyclopädie ³I, 736.

[3]) Symbol I, 394. II, 205, 34.

[4]) Ähnlich auch Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 68.

[5]) Gegen Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. 1896, 27, 2 und Kattenbusch, Symbol II, 205, 34. Wenn derselbe weiterhin vermutet, der syrische Text der Didaskalia sei in Edessa entstanden, so genügt doch zum Beweis dafür der Umstand, dass auch die Lehre des Addai die Hadesfahrt berührt, entfernt noch nicht — um so weniger, als Kattenbusch selbst, wie wir sahen, hier kein Symbol, nicht einmal eine feste Formel vorausgesetzt sein lässt. Zum anderen das: zu richten die Toten und Lebenden (nicht umgekehrt) findet sich zwar im Nestorianum wieder, aber dass dasselbe nach Edessa gehöre, ist wiederum nach Kattenbusch selbst (ebenda I, 215 ff.) ganz unsicher. Auch hätte Rufin, der in Edessa bekannt war (vgl. Caspari, Historisk kritiske afhandlinger 270, 102, Möller, Rufinus, Herzogs Realencyclopädie ²XIII, 1884,

Digitized by Google

Kreuzigung, Auferstehung, Himmelfahrt, sessio ad dexteram und Wiederkunft zum Gericht enthielt also diese Formel auch bereits die Höllenfahrt, dagegen scheinbar nicht das Begräbnis.

Fast genau dieselben Stücke kehren nun aber endlich I. Pe. 3, 18 ff. 4, 5 wieder — denn dass hier überhaupt von der Höllenfahrt die Rede ist, wird sich später zeigen — und zwar in einem Zusammenhang, der, wie andere Stellen des Neuen Testaments, auf eine zu Grunde liegende Formel hinweist. Nur unter dieser Voraussetzung wird sich nämlich der Übergang von 3, 18 zu V. 19 erklären lassen, so oft das auch auf andere Weise, die wir im einzelnen nachzuprüfen haben, versucht worden ist.

Ich beginne mit einigen Deutungen des Gedankenfortschritts, die sich sofort als unmöglich erweisen dürften, ja von ihren Urhebern selbst nicht als genügend angesehen werden. So sagt Güder[1]) gelegentlich einmal, die Worte ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν wollten das vorangehende ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι belegen und ähnlich Kühl[2]), dem sich von Soden[3]) anschliesst, dieser Relativsatz zeige, dass Christus thatsächlich ein solches πνεῦμα gehabt habe, das zum ζωοποιηθῆναι geschickt war, weil es in sich selbst Leben hatte, und das niemals zu einem thatenlosen, energielosen Schattendasein bestimmt sein konnte. Aber zum ζωοποιηθῆναι sollen doch auch andere πνεύματα kommen; mithin brauchte es bei Christus nicht erst durch die besondere Beschaffenheit des seinigen belegt zu werden. Diese beiden ersten Erklärungen sind also jedenfalls unhaltbar, zumal, wie schon angedeutet wurde und sich später genauer zeigen wird, Güder, Kühl und von Soden selbst im allgemeinen den Zusammenhang anders rechtfertigen.

Nicht besser steht es um die Meinung von Schaff[4]), Engel-

98, Kattenbusch, Symbol II, 238, 1), wenn der descensus dort im Symbol stand, dessen wohl gedacht.

[1]) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 41. 42 f.

[2]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, [5] 1887. [6] 1897, 218, vgl. 220 unten.

[3]) Handkommentar zum Neuen Testament III, 2, 1890. [2] 1899, 154.

[4]) Die Sünde wider den heiligen Geist 1841, 129.

Digitized by Google

hardt[1]), H. Müller[2]) und Otto[3]), hier werde angegeben, wie es sich (nicht nur mit den Christen, sondern auch) mit denen verhält, die um der Übelthat willen litten. Im einzelnen freilich geht auch ihr Urteil auseinander, indem ersterer das ἐκήρυξεν auf eine Heilspredigt, letztere auf eine Gerichtsankündigung beziehen. Welches von beiden das richtige sei, steht hier noch nicht zur Diskussion; es genügt, darauf hinzuweisen, dass auf V. 17 nach V. 18 und vollends durch ein ἐν ᾧ κτλ. schwerlich zurückgegriffen worden wäre.

Eher könnte man angesichts des thatsächlich vorliegenden Textes in ihm die Herrlichkeit Christi geschildert finden und zwar je nach der Deutung des ἐκήρυξεν wiederum in verschiedener Weise. So urteilt auf der einen Seite z. B. Huther[4]): „die Tendenz des Abschnittes von V. 18 an ist die Darstellung der Herrlichkeit, in die Christus durch sein Leiden eingegangen ist, in Rücksicht auf die voraufgegangene Ermahnung, dass die Christen als ἀγαθοποιοῦντες leiden sollen“ und Ehlers[5]): „es ist ihm nicht zum Schaden geworden; er ist lebendig gemacht im Geist und hat die Früchte seines Leidens, seines Todes damit geerntet, dass er hingehen durfte zu den Geistern im Gefängnis, um auch ihnen das Evangelium zu verkündigen zu ihrer Seligkeit“ — auf der anderen von Zezschwitz[6]): hier soll gezeigt werden: „descendens et ascendens vitae gloriaeque recuperatae vim exhibuit Christus“ und Schott[7]): „Christus steht forthin in einem Leben, welches ihn . . . in stand setzt, sich zwiefältig in richterlich verdammender, wie in rettender Machtherrlichkeit zu erweisen. Darum wird es allerdings besser sein, nicht durch sittlich schlechtes Verhalten . . . der ungläubigen Welt sich

[1]) Die Höllenfahrt Jesu Christi, Zeitschr. für Protestantismus und Kirche 1856, 276.

[2]) „Hinabgefahren zur Hölle“, kein Mythus, sondern biblische Wahrheit, Zeitschr. für lutherische Theologie 1870, 484 f.

[3]) Auslegung von 1. Pe. 3, 17—22 in besonderer Beziehung auf 1. Pe. 3, 21, Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1883, 88.

[4]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, 1852. ² 1859, 155.

[5]) Das apostolische Glaubensbekenntnis 1898, 84.

[6]) Petri apostoli de Christi ad inferos descensu sententia 1857, 42.

[7]) Der erste Brief Petri 1861, 253.

Digitized by Google

gleichzustellen und gleich ihr seinem richterlichen Machterweis anheimzufallen, sondern durch glaubensgehorsames Beharren in sittlich gutem Verhalten der rettenden Wirkung seines verklärten Lebens sich zu versichern.“ Aber dagegen spricht doch schon dies, dass von der Herrlichkeit Christi zunächst gar keine Rede ist und ferner gegen die letztere Erklärung, dass hierin die Christen ihrem Meister doch kaum ähnlich werden sollen.

So hat Güder[1]) und wohl im Anschluss an ihn Kesselring[2]) in anderer Weise, nämlich unter Deutung des ἐκήρυξεν auf eine Heilspredigt, in unseren Versen ein weiteres Motiv, geduldig auszuharren im Leiden, angegeben gefunden. „Christus, dem Geiste nach lebendig gemacht“ — so paraphrasiert Kesselring — „hat in diesem Geiste denjenigen, die von grauer Urzeit her ihrerseits dem Geiste nach im Totenreich gefangen waren (von Gott gestraft wegen Verwerfung der einst dargebotenen Rettung), daselbst den Weg des Heils verkündet; und sodann bietet er im selben Leben des Geistes als der Auferstandene und zur Herrlichkeit Erhöhte auch in der Taufe eine jener Rettung ähnliche und doch unendlich höhere definitive Rettung dar.“ „Durch Christum“ — so fasst Güder zusammen — „haben sie das Heil: durch ihn und dasjenige, was er gethan, ist somit auch ihr ganzes Leben bestimmt, sein Vorbild also für den kraft seines Werkes Wiedergebornen verpflichtend, ja nötigend.“ Aber auch davon ist doch in V. 19 ff. keine Rede; es wäre also nur dann anzunehmen, wenn das in V. 18 über das Leiden Christi Gesagte so zu verstehen wäre. Ist das nun wirklich der Fall?

Wir müssen zu diesem Zweck nicht nur, wie vielfach geschieht, auf V. 17, sondern bis auf V. 15 f. zurückgreifen, wo der Verfasser seine Leser ermahnt, alllezeit bereit zu sein zur Verantwortung gegen jedermann, der von ihnen Rechenschaft fordert über ihre Hoffnung, aber nicht etwa, wie es bei ihrem guten Gewissen nahe liegen könnte, in verletzender, hochfahrender Weise, sondern mit Sanftmut und Furcht. Geht es weiter: συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν, so wird dies gleichwohl nicht das gute Gewissen sein, das sie mitbringen (wie dies besonders deutlich

---

[1]) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 39.
[2]) Theol. Litt.-Ztg. 1886, 342 f.

Digitized by Google

von Hofmann[1]) als seine Meinung bezeichnet), sondern, wie Kühl[2]) erklärt, dasjenige, das sie bei der Verantwortung selbst haben. Denn nur dann lässt sich das Folgende: ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε (oder wie sonst zu lesen sein mag — darauf kommt es hier nicht an), καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν so, wie es doch das Nächstliegende ist, mit dem unmittelbar Vorangehenden verbinden. Ja auch wenn man diesen Grund nicht als zwingend ansehen will, würde es doch bei dieser Verbindung sein Bewenden haben müssen und nicht mit von Soden[3]) jener Erfolg als das Ziel der ἀπολογία überhaupt und an sich schon angesehen werden dürfen. Denn die Schmähungen seitens der Gegner beziehen sich doch auf den Wandel der Christen, können also auch nicht durch den blossen Hinweis auf ihre Hoffnung widerlegt werden. Dann aber wird auch im folgenden V. 17: (κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιοῦντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας) das ἀγαθοποιοῦντας, das schon 2, 15 im prägnanten, wenngleich anderen Sinn stand, zunächst eben jene Art des Rechenschaftablegens bezeichnen sollen, das freilich nun nicht, wie Kühl[4]) will, mit dem Leiden zusammenfällt, sondern ihm vorangeht. Nur dann ist es nämlich verständlich, dass hier erst zu πάσχειν ein εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ hinzugesetzt wird, anstatt schon in V. 15 eingeschoben zu werden. Und ebenso ergiebt sich aus dem Zusammenhang ganz von selbst, dass κρεῖττον hier nicht sittlich besser oder zuträglicher[5]) bedeutet, auch nicht: man ist im einen Falle besser daran, man befindet sich in der günstigeren Lage, als im anderen[6]), sondern: es ist wirkungsvoller, so zu leiden[7]).

---

[1]) Die heilige Schrift neuen Testaments VII, 1, 1875, 119.

[2]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, [6] 205 f.

[3]) Handkommentar zum Neuen Testament III, 2, [3] 152.

[4]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, [6] 207 f.

[5]) Gegen de Wette-Brückner, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament III, 1, 1847. [2] 1853, 70.

[6]) Gegen von Hofmann, Die heilige Schrift neuen Testaments VII, 1, 120, Keil, Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas 1883, 119, Beyschlag, Neutestamentliche Theologie I, 1891, 405.

[7]) vgl. Kühl bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII[6], 620 ff.; von Soden, Handkommentar zum Neuen Testament III,

Digitized by Google

Heisst es also in V. 18 — die gleich zu beweisende Richtigkeit dieser Lesart zunächst nur vorausgesetzt —: ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ, θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι — so wird der Verfasser damit jedenfalls sagen wollen, dass auch Christus durch sein unschuldiges Leiden einen Erfolg erzielt habe. Der Vers fiele ja vollständig aus dem Zusammenhang heraus, wenn er besagen sollte, was Spitta[1]) darin findet: „Christi einmaliges Sterben hatte ein ununterbrochenes Leben in der Sphäre des Geistes und Verherrlichung zur Folge; ähnlichen Segen wird das Leiden auch den Christen bringen, weil ihr Wandel nach V. 16 in der Lebensgemeinschaft mit Christo geführt wird". Wäre doch dann nicht nur mit Spitta ἀπέθανεν statt ἔπαθεν zu lesen, vorher aber das dann völlig überflüssige[2]) ἅπαξ und wahrscheinlich auch das καί zu streichen, sondern vor allem jene Folgerung ausdrücklich gezogen, nicht aber das Leiden Christi durch dergleichen im Zusammenhang bedeutungslose, ja störende Zusätze näher bezeichnet worden. Freilich führen dieselben ja nun auch über dasjenige, was V. 17 von der Wirkung unschuldigen Leidens ausgesagt worden war, weit hinaus; aber nachdem schon 2, 21 das stellvertretende Leiden Christi den Lesern als Vorbild hingestellt worden war, konnte auch hier jener Satz durch den Hinweis auf den Erfolg des Leidens Christi begründet werden. Ja selbst die letzten Worte des Verses wollen, obgleich in dieser Deutung schon andere Spitta vorausgegangen sind, doch nicht die Herrlichkeit Christi nach seinem Leiden schildern; denn dann wäre wohl schwerlich das participium aoristi gebraucht worden. Die Worte sind deshalb vielmehr mit dem vorangehenden Satzglied: ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ

2, [3] 153 sagt zwar: „Κρεῖττον, von mehr Bedeutung, blickt auf den mit ἵνα V. 16 in Aussicht gestellten Erfolg" — vorher aber: „Ἀγαθοποιοῦντας ist nicht nur Aufnahme von διὰ δικαιοσύνην V. 14, sondern schliesst die positive Wirkung des Leidens mit gutem Gewissen ein, welche V. 16. 2, 12 geschildert ist."

[1]) Christi Predigt an die Geister 1890, 13.

[2]) vgl. darüber Kühl bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, [6] 211.

Digitized by Google

θεῷ zu verbinden; dieses aber nicht mit Weiss[1]), Sieffert[2]) und Kühl[3]) auf die Einsetzung der Christen in das ἱεράτευμα ἅγιον (2, 5. 9) zu deuten, sondern mit von Hofmann[4]), Usteri[5]) und von Soden[6]) nach Röm. 5, 2 und Eph. 2, 18. 3, 12 — zwei Briefe, die dem unsrigen jedenfalls sehr nahe stehen — auf die Herstellung der Gemeinschaft mit Gott. Wäre dies nun ein besonderer Akt, so würde sich ja der Hinweis auf Christi Lebendigmachung daraus erklären, dass es ihrer zu seiner Ausführung bedurft hätte — aber warum wäre dann auch der Tod nochmals erwähnt worden?[7]) Die προσαγωγή wird also vielmehr, wie in der Römerstelle, schon in der Rechtfertigung liegen und deshalb, wie dort 4, 25, auf Tod und Auferstehung zurückgeführt werden. Denn so ist eben deshalb ζωοποιηθῆναι hier wie anderwärts zu verstehen, nicht etwa von einem im Augenblick des Todes[8]) — einige[9]) haben es sogar mit: am Leben erhalten werden übersetzt — oder zwischen Tod und Auferstehung stattfindenden Vorgang[10]).

Ist dies nun der Sinn des Vorangehenden, dann können auch die folgenden Verse nur so verstanden werden, wie Weiss[11]),

---

[1]) Der petrinische Lehrbegriff 1855, 259, 1.

[2]) Die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem ersten Briefe des Petrus, Jahrb. für deutsche Theologie 1875, 407 ff.

[3]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, ⁶213.

[4]) Die heilige Schrift neuen Testaments VII, 1, 122.

[5]) Kommentar über den ersten Petrusbrief 1887, 143 f.

[6]) Handkommentar zum Neuen Testament III, 2, ³154.

[7]) Auch gegen Kühl bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, ⁶214 f.

[8]) Gegen Schweizer, Hinabgefahren zur Hölle 1868, 19, Knapp, 1. Petri 3, 17 ff. und die Höllenfahrt Jesu Christi, Jahrb. für deutsche Theol. 1878, 197, auch Salmond, The Christian doctrine of immortality 1895, 462.

[9]) Gegen Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 40, 2, Hölemann, Letzte Bibelstudien 1885, 582, auch Blom, Bijdrage tot verklaring van 1. Petr. III, 18—IV, 6, Theologisch Tijdschrift 1874, 596.

[10]) Gegen Quenstedt, Theologia didacticopolemica 1685. 1691, III, 373 und viele spätere.

[11]) Der petrinische Lehrbegriff 231, 3.

Digitized by Google

Knapp[1]), Usteri[2]), Kühl[3]), Kattenbusch[4]), Luckock[5]) und Bruston[6]) wollen, nämlich als weitere Illustration des Segens der Passion. Und doch tritt, wie Weiss bemerkt, diese Gedankenbeziehung nicht eben sehr klar hervor und bleibt der Abschnitt eine Digression, die entbehrlich gewesen wäre[7]). Weshalb wird also gleichwohl mit ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθείς fortgefahren?

Man könnte gegen diese Frage einwenden, der erste Petrusbrief zeige doch auch sonst solche Digressionen und sich zum Beweise dafür, nachdem 2, 21 ff. als in den Zusammenhang passend erkannt worden ist, auf 3, 21 berufen, wo an das ἐν ἡμέραις Νῶε . . . ὀλίγοι . . . διεσώθησαν δι' ὕδατος die Bemerkung angeschlossen wird: ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν. Und in der That lässt sich dieses nicht in der Weise Kesselrings[8]), mit dem Bruston[9]) zusammentrifft, rechtfertigen oder darf man gar mit Huther[10]) sagen: „nachdem der Wirksamkeit Christi . . . auf die gefangenen Geister gedacht war, musste auch auf seine erlösende Thätigkeit in der irdischen Welt hingewiesen werden.“ Aber auch die gewöhnliche Meinung (die übrigens auch Huther mit seiner eben erwähnten besonderen Erklärung verbindet), dass nämlich die Erwähnung der Sintflut den Gedanken an die Taufe angeregt habe, behält bei der Seltenheit dieser Ideenassociation etwas Unbefriedigendes. Wir werden daher später auf diese Frage nochmals zurückkommen

---

[1]) Jahrb. für deutsche Theologie 1878, 199.

[2]) Kommentar über den ersten Petrusbrief 160.

[3]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, [6] 219 f.

[4]) Ein Wort über 1. Petri 3, 19, Christl. Welt 1889, 629.

[5]) The intermediate state between death and judgment 139 f.

[6]) La descente du Christ aux enfers 1897, 21.

[7]) vgl. auch Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 40. 50, Usteri, Kommentar über den ersten Petrusbrief 142, 1. 160, Kattenbusch, Christl. Welt 1889, 629, Brückner, Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des Neuen Testaments verfasst sind 1890, 25.

[8]) Theol. Litt.-Ztg. 1886, 342 f.

[9]) La descente du Christ aux enfers 22 f.

[10]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, [4] 1877, 190.

Digitized by Google

müssen; hier sei nur noch darauf hingewiesen, dass eine solche Digression um so näher lag, als schon in V. 19 der Zusammenhang gelockert worden war. Ja der gleiche Vorgang wiederholt sich am Schluss des in Rede stehenden V. 21 nochmals.

Mag man nämlich hier die Worte: δι᾽ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ zu συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν oder zu σώζει ziehen, jedenfalls waren sie an dieser Stelle weder unentbehrlich, noch besonders natürlich. Jetzt, wo sie dastehen, kann und muss man sie ja so, wie von Hofmann[1]), Keil[2]) und Kühl[3]) thun, erklären, dass nämlich durch den auferstandenen Christus die rettende Wirkung der Taufe in jenem Sinne gewährleistet wird; aber eigentlich hätte man doch, wenn überhaupt etwas, statt dieses Hinweises auf die Auferstehung einen solchen auf den Tod Christi erwartet. Die Worte machen also den Eindruck, als ob der Verfasser nach dem zuletzt besprochenen Exkurs über die Taufe den fallen gelassenen Faden, so gut es eben ging, wieder aufnähme, und dies um so mehr, als nun auch in V. 22 Aussagen folgen, die man hier kaum erwartet und sicher nicht entbehren würde: ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων. Schott[4]) meint zwar, der Apostel kehre hier wieder zu seinem Ausgangspunkt und dem Grundgedanken der ganzen Stelle zurück, dass Christus forthin in einem Leben steht, welches ihn, wie er bereits thatsächlich erwiesen hat, in den Stand setzt, sich zwiefältig, in richterlich verdammender wie in rettender Machtherrlichkeit zu erweisen — aber, wie wir schon sahen, war das gar nicht der Hauptgedanke der Stelle. Ähnlich finden Huther[5]) und Usteri[6]) hier eine weitere Schilderung der Herrlichkeit Christi — aber auch darauf kam es doch im Zusammenhange gar nicht an. Noch weniger würde es in denselben passen, wenn, wie früher von Soden[7]) meinte, aber im Text nichts

[1]) Die heilige Schrift neuen Testaments VII, 1, 139.
[2]) Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas 136.
[3]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, ⁶242.
[4]) Der erste Brief Petri 253.
[5]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, ⁴195.
[6]) Kommentar über den ersten Petrusbrief 159.
[7]) Handkommentar zum Neuen Testament III, 2, ¹132.

Digitized by Google

andeutet, in der Himmelfahrt und Erhöhung über die Engel die Gewähr dafür liegen sollte, dass Christus auch an den ἀπειθοῦντες der Gegenwart seine Macht erproben würde. Ja selbst eine Schilderung der Wirkung des Leidens Christi, wie auf uns und die Verstorbenen, so auf die Engel, die von Soden[1]) jetzt hier findet, der Text aber wiederum nicht andeutet, würde an dieser Stelle nachhinken. So bliebe nur noch übrig, mit von Hofmann[2]), Keil[3]) und Kühl[4]) in unseren Worten die Begründung dafür zu sehen, dass die Auferstehung die Erfüllung der an Gott gerichteten Bitte um ein gutes Gewissen und damit unsere Errettung gewährleistet. Aber bedarf es denn überhaupt einer solchen Begründung? Beweist nicht die Auferstehung schon, dass der Tod Christi nicht der Tod eines Verbrechers war, sondern das von Gott angenommene Sühnopfer? Was soll also erst noch das Sitzen zur Rechten Gottes, die Himmelfahrt und die Überordnung über die Engelmächte? Wollte man daher auch den Vers mit Cramer[5]) aus einem urchristlichen Hymnus ableiten, wie wir einen solchen vielleicht I. Tim. 3, 16 haben, so wäre doch immer noch zu erklären, wie er hierher kam und wo die anderen vorher erwähnten Unebenheiten herrührten. Sieht man aber mit A. Meyer[6]) in dem ganzen Abschnitt von V. 19 ab eine Interpolation, so muss doch auch diese ihren Grund gehabt haben; kurz die Schwierigkeit ist noch immer nicht gelöst.

Ja sie reicht bis ins nächste Kapitel hinein, sofern das κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς V. 5 in einer Drohung an die gegenwärtigen Lästerer der Christen[7]) und vollends der dann folgende,

---

[1]) Handkommentar zum Neuen Testament III, 2, [3] 158.

[2]) Die heilige Schrift neuen Testaments VII, 1, 140.

[3]) Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas 1883, 138.

[4]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, [6] 243.

[5]) Het glossematisch karakter van I. Petr. 3, 19—21 en 4, 6, Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte VII, 4, 1891, 126 f.

[6]) Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums 1898, 43: vgl. auch Gardner, Exploratio evangelia 1899, 265.

[7]) vgl. Kühl bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, [6] 255: „Zugegeben, dass der Apostel Christum deshalb den Richter aller Menschen ohne Unterschied nennt, um zu zeigen, dass auch die Frevler sicher das Gericht erwarte, so ist doch gewiss, dass er mit

Digitized by Google

später ausführlich zu besprechende V. 6: εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι eigentlich nicht nötig war. Er ist daher nicht nur von Cramer[1]) und A. Meyer[2]) verworfen, sondern selbst von Kühl[3]) beargwöhnt worden — aber auch wenn das anginge, so bliebe doch noch jenes Bedenken gegen die letzten beiden Worte von V. 5. Und dieses schwindet erst, wenn wir hier eine feste Formel sehen, die daher gegen Bedenken, wie sie von der in unserem Briefe entwickelten und später ebenfalls darzustellenden Anschauung über die vorchristliche Sünde aus nahelagen, gerechtfertigt werden musste[4]). Dann aber werden wir den Vers auch am einfachsten vom Verfasser des ganzen Briefes ableiten, nicht von einem Interpolator. Jene Formel dagegen könnte ja natürlich an sich nichts weiter als jene Worte, die auch sonst häufig wiederkehren (Act. 10, 42, II. Tim. 4, 1, Polyc. 2, 1, Barn. 7, 2, II. Cl. 1, 1, Hegesipp bei Euseb., h. e. III, 20, 6), enthalten haben; wenn aber vorher an Stellen, die ebenfalls etwas aus dem Zusammenhang herausfielen, der Hadesfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt und sessio ad dexteram (die, wie in der syrischen Didaskalia durch ein: über den Cherubim, so hier durch das ὑποταγέντων κτλ. nur näher erklärt wird) gedacht wurde, so liegt es doch gewiss näher, all diese Stücke aus ein und derselben Formel abzuleiten. Ob ihr das Begräbnis gefehlt habe, lässt sich nicht sagen; der Verfasser kann sich durch sein θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι auch nur bis auf die Hadesfahrt haben zurückweisen lassen; und ebenso unsicher ist es natürlich, was sie etwa vorher noch enthielt.

Aber was für eine Formel war es überhaupt, eine norma praedicationis oder ein Taufbekenntnis? Ich bin früher[5]) bei

---

dem allgemeinen Ausdrucke weitergreift und die schlechthinige Universalität des Gerichtes hervorhebt."

[1]) Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte VII, 4, 1891, 131.

[2]) Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums 43.

[3]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, [6] 260.

[4]) vgl. auch Lauterburg, Höllenfahrt Christi, Herzogs Realencyclopädie [3] VIII, 1900, 202.

[5]) Neue kirchl. Zeitschrift 1895, 332 f. 335 f.

Digitized by Google

dem ersteren stehen geblieben, nachdem schon B. Weiss[1]) und Hincks[2]) aus I. Pe. 3 auf ein die Hadesfahrt enthaltendes, aber wohl noch nicht fest formuliertes κήρυγμα geschlossen hatten. Seitdem ich indes, wie oben (S. 101) bemerkt, schon für die apostolische Zeit ein eingliedriges Taufbekenntnis voraussetzen zu müssen glaube, kann ich auch dem Eindruck, den jene plötzliche Einführung der Taufe in V. 21 von jeher auf mich machte[3]), weitere Folge geben und möchte sie mir am liebsten eben daraus erklären, dass der Verfasser vorher und nachher, für sich selbst und seine Leser gewiss deutlich genug[4]), auf das Taufbekenntnis angespielt hat. Dann aber muss ich auch für die weitere Frage nach dem ursprünglichen Sinn der Höllenfahrt im Symbol zunächst wenigstens von I. Pe. 3 und 4 ausgehen.

---

[1]) Der petrinische Lehrbegriff 230.

[2]) The teaching of the apostle Peter concerning the scope of Christianity, Andover Review 1888, IX, 341; noch allgemeiner Kattenbusch, Christl. Welt 1889, 629: „Vielleicht war die Anspielung auf Christi Predigt bei dem ‚Geschlechte der Flut' den Lesern sofort verständlich, so rätselhaft sie uns erscheint. Es ist ganz wohl denkbar, dass es den Christen damals, nach den Predigten, die sie hörten, geläufig war, die Allgemeinheit der Gnade Gottes so bezeichnet zu sehen, dass man von der Heilsverkündigung auch bei dem Geschlechte der Flut redete u. s. w."; Josephson, Beweis des Glaubens 1897, 411: „Es kommt dem Apostel nicht darauf an, die Thatsache der Höllenfahrt erst feierlich zu proklamieren — die gilt ihm als ganz selbstverständlich — sondern er behandelt die infolge derselben entfaltete messianische Wirksamkeit des Herrn u. s. w."

[3]) vgl. auch Heurtley, A history of the earlier formularies of faith 6e, Lemme, Neue Jahrb. für deutsche Theologie 1893, 16 f. Wenn derselbe auch in ἐπερώτημα eine Hindeutung auf das Taufbekenntnis findet, vermag ich ihm freilich nicht zuzustimmen. H. Müller, Zeitschr. für lutherische Theologie 1870, 486 f. meinte wenigstens: „Es ist sogar sehr möglich, dass die Väter diesen kurzen Inbegriff als die Summe der Christologie einfach ins Bekenntnis herübergenommen haben."

[4]) Gegen Kattenbusch, Symbol II, 344, 15.

Digitized by Google

II. Der Sinn des Stücks.

Es wurde bisher nur vorausgesetzt und ist daher hier, wo es sich um das genauere Verständnis der Stelle handelt, zunächst noch nachträglich zu beweisen, dass I. Pe. 3, 19 f. überhaupt vom descensus die Rede ist. Seit Alters nämlich stehen dieser Erklärung andere gegenüber, die zum Teil wenigstens auch jetzt noch Vertreter finden; wir müssen also, bevor sie begründet werden kann, zuerst wieder jene anderen Auffassungen prüfen — wobei nur (im Gegensatz zu anderen ähnlichen Versuchen)[1]) fort und fort zu beachten bleibt, dass hier nicht die Erklärung der Worte im Symbol, sondern der Stelle im ersten Petrusbrief in Frage steht.

Aber auch dieser Untersuchung geht zweckmässigerweise (da sie nämlich bei der Prüfung jener Erklärungen des Gesamtkontextes vorausgesetzt werden muss) erst noch eine Erörterung einzelner Ausdrücke jener Stelle voraus. Teils werden sich dieselben allerdings endgültig erst aus dem allgemeinen Zusammenhang deuten lassen, teils aber sind sie doch auch unabhängig davon, rein aus sich verständlich. Ich beginne mit den Ausdrücken der letzteren Art und gehe dann von denen der ersteren unmittelbar zur Behandlung jener verschiedenen Gesamterklärungen über.

Schon aus der Verbindung von V. 19 mit dem Vorhergehenden ergab sich thatsächlich, dass das ἐκήρυξεν nicht wohl von einer concio damnatoria zu verstehen sei, wie die orthodoxen Lutheraner des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts[2]) und

---

[1]) vgl. Keil, Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas 1883, 120 ff.; Kühl bei Meyer, Kommentar über das neue Testament XII, [5] 1887. [6] 1897, 232.

[2]) vgl. z. B. Hollaz, Examen theologiae acroamaticae 1707. 1750, 778.

Digitized by Google

noch in neuerer Zeit Engelhardt[1]), Baur[2]), von Zezschwitz[3]), Schott[4]), Philippi[5]), Köhler[6]), H. Müller[7]), Frank[8]), Keil[9]), Otto[10]), Hölemann[11]), Spitta[12]), Cramer[13]) und Lauterburg[14]) wollten. Hier wird sich diese Erklärung auch um des Sprachgebrauchs willen als unmöglich ergeben, wenn man nur beachtet, dass all jene Stellen, wo κηρύσσειν ein Objekt bei sich hat (Mc. 7, 36, Lc. 8, 39, act. 15, 21, Röm. 2, 21, Gal. 5, 11, apoc. 5, 2), für diejenigen, wo es absolut steht, nichts beweisen können. Denn dann zeigt sich, dass das blosse κηρύσσειν immer die Heilspredigt bedeutet, auch an solchen Stellen, wo es zunächst anders scheinen könnte. Allerdings nämlich war τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ Mt. 12, 41, Lc. 11, 32 nach dem alten Testament „keine Gnadenerbietung, sondern die kategorische, nicht einmal konditionale Ankündigung, dass die Stadt nach vierzig Tagen untergehen solle“ [15]), aber da die Niniviten daraufhin Busse thaten, wurde es für sie doch zur Heilspredigt. Auch act. 10, 42 wird zwar das κηρύξαι τῷ λαῷ, wenn es wirklich absolut steht, durch ein διαμαρτύρασθαι ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν erklärt

---

[1]) Die Höllenfahrt Jesu Christi, Zeitschr. für Protestantismus und Kirche 1856, 274 f.

[2]) Der erste petrinische Brief, Theologische Jahrbücher 1856, 216, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie 1864, 291, 1.

[3]) Petri apostoli de Christi ad inferos descensu sententia 1857, 31 ff.

[4]) Der erste Brief Petri 1861, 228. 238 f.

[5]) Kirchliche Dogmatik IV, 1, 1861, 166.

[6]) Zur Lehre von Christi Höllenfahrt, Zeitschr. für lutherische Theologie 1864, 662 ff.

[7]) „Hinabgefahren zur Hölle“, kein Mythus, sondern biblische Wahrheit, ebenda 1870, 475 ff.

[8]) System der christlichen Wahrheit II, 1880, 207.

[9]) Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas 131 f.

[10]) Auslegung von 1. Petr. 3, 17—22 in besonderer Beziehung auf 1. Petr. 3, 21, Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1883, 89.

[11]) Letzte Bibelstudien 1885, 581 f.

[12]) Christi Predigt an die Geister 1890, 21. 26 f.

[13]) Het glossematisch karakter van I. Petr. 3, 19—21 en 4, 6, Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte VII, 4, 1891, 105.

[14]) Höllenfahrt Christi, Herzogs Realencyclopädie ³ VIII, 1900, 201.

[15]) Köhler, Zeitschr. für lutherische Theologie 1864, 663.

Digitized by Google

(oder nur ergänzt?), aber als Inhalt dieses Zeugnisses gilt doch im folgenden Vers ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν. Vollends wenn Spitta[1]) sagt: „wenn Noah in der verwandten Stelle II. Pe. 2, 5 κῆρυξ δικαιοσύνης genannt wird, so sieht man aus den diese Bezeichnung erklärenden Stellen I. Cl. 7, 6. 9, 4, Theoph. ad. Autol. III, 19. 129, Sib. I, 128 ff. u. s. w., dass der Inhalt seiner Predigt die Ankündigung des Flutgerichtes und die aus derselben folgende Mahnung zur Busse war" — so giebt er ja selbst zu, dass κηρύσσειν auch hier die Heilspredigt bedeutet. Dann aber wird es auch an unserer Stelle diesen Sinn haben — mag der Verfasser des Briefes immerhin sonst dafür εὐαγγελίζεσθαι oder Zusammensetzungen mit ἀγγέλλειν gebrauchen[2]). Und wem gilt diese Heilspredigt nun?

Betreffs des Sinnes der Worte: τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν sind im Laufe der Zeit im wesentlichen drei verschiedene Meinungen geäussert worden. Während nämlich die meisten dabei an Seelen Verstorbener dachten, die sich in der Unterwelt befinden, erklärten Augustin[3]), Beda[4]), Walafried Strabo[5]), Hugo von St. Cher[6]), Thomas[7]), Lyranus[8]), gelegentlich Luther[9]),

[1]) Christi Predigt an die Geister 26. Fährt er fort: „Es ist eine der vielen, ebenso sicher ausgesprochenen, als jedes Grundes entbehrenden Behauptungen Kühls ‚Daraus, dass Christus ohne weiteren Zusatz als Verkündiger genannt ist, ist zu folgern, dass nicht nur der Inhalt der Predigt, die βασιλεία τοῦ θεοῦ, sondern auch ihr Zweck identisch gedacht werden muss mit der Absicht des κήρυγμα Christi auf Erden, nämlich als der, den πνεύματα das Heil anzubieten. Völlig willkürlich ist es darum, hier an eine Gerichtspredigt Christi zu denken.' Sind Kühl nicht die Äusserungen Jesu an den Teufel und die Dämonen bekannt? Machen dieselben den Eindruck der Heilspredigt?" — so hat dieser (bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, ⁶225) mit Recht dagegen gefragt: „Sind Spitta Stellen bekannt, in denen solche Äusserungen Jesu als Objekt seines κηρύσσειν aufgefasst werden?"

[2]) Gegen von Zezschwitz, Petri apostoli de Christi ad inferos descensu sententia 36, Schott, Der erste Brief Petri 239.

[3]) Ep. 164, V, 16, patr. lat. XXXIII, 715.

[4]) In I. epistolam Petri (ed. Giles XII, 229 f.).

[5]) Glossa ordinaria, patr. lat. CXIV, 686 A.

[6]) Postilla in universa biblia ad l.

[7]) Summa theologica III, quaest. LII, art. 2 (ed. Migne IV, 479).

[8]) Postillae perpetuae in vetus et novum testamentum ad l.

[9]) Epistel St. Petri gepredigt und ausgelegt, Erl. Ausg. 51, 459. 52, 154.

Digitized by Google

Schöttgen[1]) und Fuller[2]) den Ausdruck von Seelen Lebender, die im Kerker des Fleisches und der Sünde gefangen sind; und endlich Ströbel[3]), Baur[4]), Ewald[5]), Hilgenfeld[6]), Volkmar[7]), Immer[8]), Gunkel[9]), Spitta[10]), Cramer[11]), Bruston[12]), Lauterburg[13]) dachten an gefesselte Engelwesen. Die zweite Erklärung darf indes wohl jetzt als verschollen gelten; sie scheitert ja auch schon daran, dass, wenn πνεύματα, so doch das einfache φυλακή gewiss nicht so verstanden werden konnte[14]). Es handelt sich also nur noch um die beiden anderen Erklärungen, und unter ihnen scheint in der That zunächst keine Entscheidung zu treffen zu sein.

Πνεύματα nämlich bedeutet sowohl im neuen Testament als in der Litteratur des Judentums gewöhnlich Engelwesen, kommt aber doch auch von Seelen Verstorbener vor. So nicht zwar Lc. 24, 37. 39 — denn wenn danach die Jünger, denen der

---

[1]) Horae hebraicae et talmudicae 1733, 1043.

[2]) Defense of the Version of King James I. „The Spirits in Prison", I. Peter III. 18—20 against the Westminster Revision 1885, 16. 19. Die Berufung desselben (ebenda 6) auf die Vulgata und Peschitto ist natürlich unbegründet.

[3]) Unionistische Fahrgelegenheit nach Rom, zur Nichtbenutzung empfohlen, Zeitschr. für lutherische Theologie 1855, 502.

[4]) Theol. Jahrbücher 1856, 215 f., Vorlesungen über neutestamentliche Theologie 291, 1.

[5]) Übersicht der 1855—1856 erschienenen Schriften zur biblischen Wissenschaft, Jahrbücher für die bibl. Wissenschaft 1857, 191, Sieben Sendschreiben des neuen Bundes 1870, 48.

[6]) Die jüdische Apokalyptik und die neuesten Forschungen, Zeitschr. für wiss. Theologie 1860, 334, 2.

[7]) Einige Bemerkungen über jüdische Apokalyptik, über Esra IV und Henoch im besonderen, Zeitschr. für wiss. Theologie 1861, 115, 1, Über die katholischen Briefe und Henoch, ebenda 427 f.

[8]) Theologie des neuen Testaments 1877, 485.

[9]) Die Wirkungen des heiligen Geistes 1888, 50.

[10]) Christi Predigt an die Geister 22 ff.

[11]) Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte VII, 4, 1891, 108 ff.

[12]) La descente du Christ aux enfers 1897, 18 f.

[13]) Herzogs Realencyclopädie ³ VIII, 201.

[14]) Wenn sich Fuller, Defense of the Version of King James I., 14. 19 für das erstere auf I. Joh. 4, 1 ff., für das letztere auf act. 8, 23 beruft, so ist dort überhaupt nicht unmittelbar von Seelen Lebender die Rede, hier aber heisst es eben: εἰς σύνδεσμον ἀδικίας.

Digitized by Google

Auferstandene erscheint, πνεῦμα θεωρεῖν glaubten, so kann man das natürlich nicht übersetzen: seinen Geist zu sehen — und darf auch bei dem Geist, den sie zu erblicken meinten, nicht gleich an die Seele eines Verstorbenen denken. Ja in der Notiz der Apostelgeschichte 23, 8: Σαδδουκαῖοι μὲν γὰρ λέγουσιν μὴ εἶναι ἀνάστασιν μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα (vgl. auch V. 9) bedeutet πνεῦμα gewiss überhaupt nur ein Engelwesen. Aber anders steht es nun allerdings mit dem Wort des Hebräerbriefs 12, 23 f.: προσεληλύθατε . . . πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων. Denn wenn Schweizer[1]) meinte, daraus folge immer noch nicht, dass auch die Seelen Ungerechter so heissen könnten, so hat darauf schon Knapp[2]) durchaus richtig geantwortet: „steht denn hier πνεύματα im ethischen, nicht vielmehr im metaphysischen Sinne? Sind denn jene himmlischen Geister erst durch ihre τελείωσις πνεύματα geworden, nicht vielmehr durch ihren Tod? Das Ethische liegt in dem δικαίων τετελειωμένων, nicht in πνεύματα. Wie es gute und böse Engel giebt, die beide πνεύματα genannt werden trotz ihrer ethischen Differenz, so giebt es unter den abgeschiedenen Geistern πνεύματα δικαίων und πνεύματα ἀδίκων.“ Ja auch dies ist richtig, dass ψυχαί nicht minder wie πνεύματα nur selten für die Seelen Verstorbener vorkommt; gehört doch von den von Knapp angeführten Stellen act. 2, 31 möglicherweise, d. h. wenn nur οὔτε ἐγκατελείφθη εἰς ᾅδην ohne ἡ ψυχὴ αὐτοῦ zu lesen ist, noch nicht einmal hierher. Anders steht es freilich mit der Litteratur des Judentums — aber hier findet sich nun auch der Ausdruck „Geister“ keineswegs selten, namentlich bei Henoch (22, 3. 5 ff. 9. 11 ff. 103, 3 f.; — V. 8. 108, 3. 6. 11 sind eigentlich schon wieder anderer Art) und zwar nach den besten Zeugen[3]). So konnte also auch der erste Petrusbrief in diesem Sinne von πνεύματα reden — um so mehr, als er den Ausdruck ψυχαί gleich nachher (V. 20) in anderer Bedeutung gebrauchen und durch jenen vielleicht darauf hindeuten wollte, dass zwischen dem

[1]) Hinabgefahren zur Hölle 1868, 14 f.

[2]) 1. Petri 3, 17 ff. und die Höllenfahrt Jesu Christi, Jahrb. für deutsche Theologie 1878, 201 f; auch gegen Spitta, Christi Predigt an die Geister 23.

[3]) vgl. die Übersetzung von Beer bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments 1900, II, 217 ff.

Digitized by Google

Χριστὸς ἐν πνεύματι und den Verstorbenen eine Wesensähnlichkeit bestand, die eine solche Predigt ermöglichte. Doch das setzt bereits voraus, dass diese Erklärung von πνεύματα die richtige ist; zunächst aber ist sie nur als möglich erwiesen — neben der anderen von Engelwesen.

Auch der Zusatz ἐν φυλακῇ führt uns noch nicht weiter. Zwar nach dem neuen Testament ist sonst nur der Teufel im Gefängnis (ap. 20, 7), wie die gefallenen Engel mit ewigen Banden gefesselt (Jud. 6, II. Pe. 2, 4); aber ausserhalb desselben werden doch auch die Verstorbenen als Gefangene bezeichnet. So im slavischen Henoch 40, 12 (eine Stelle, auf die ich freilich später nochmals zurückkommen muss), vor allem aber in Bereschit Rabba zu Jes. 35, 10 und Gen. 44, 8[1]) — von christlichen Stellen, die von der unsrigen abhängen könnten, gar nicht erst zu reden. Dass die Toten dort gestraft werden, liegt in dem Ausdruck wohl noch nicht[2]); es könnten also auch unter den πνεύματα in unserer Stelle die Verstorbenen überhaupt zu verstehen sein[3]). Aber sind sie nun eben hier gemeint und nicht vielmehr Engelwesen?

Das wird sich erst entscheiden lassen, wenn wir die weitere Aussage: ἀπειθήσασίν ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος hinzunehmen. Denn sie erklärt ja jedenfalls das vorangehende τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν und beweist

[1]) vgl. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie 1880, 328 f. 350 f.

[2]) Gegen König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt 1842, 19 f., Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 1853, 45, de Wette-Brückner, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum neuen Testament III, 1, 1847. ²1853, 71. 78, Engelhardt, Zeitschr. für Protestantismus und Kirche 1856, 271. 272, von Zezschwitz, Petri apostoli de Christi ad inferos descensu sententia 26, Usteri, Kommentar über den ersten Petrusbrief 1887, 148, Kattenbusch, Ein Wort über I. Petr. 3, 19, Christl. Welt 1889, 628, von Soden, Handkommentar zum neuen Testament III, 2, 1890. ³1899, 154, Beyschlag, Neutestamentliche Theologie I, 1891, 406.

[3]) Ausserdem gegen Schaff, Die Sünde wider den heiligen Geist 1841, 139, Schott, Der erste Brief Petri 234, von Hofmann, Die heilige Schrift neuen Testaments VII, 1, 1875, 128, Keil, Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas 130.

Digitized by Google

nun, dass darunter allerdings die Toten, aber nicht sie überhaupt, sondern eine bestimmte Klasse unter ihnen, die allerdings zugleich besonders gottlos war, zu verstehen sei[1]). Freilich fehlt ja der Artikel vor ἀπειθήσασιν; aber das geschieht, wie Schott[2]) richtig bemerkt, nur deshalb, weil das ungläubige Verhalten als charakteristisches Merkmal für die sittliche Art dieser πνεύματα bezeichnet werden sollte; dass das Participium nicht mit weil oder obgleich aufzulösen sei, ergiebt sich ja schon daraus, dass die πνεύματα ἐν φυλακῇ nicht sämtlich zu Zeiten Noahs ungläubig waren. Denn so, nämlich mit ἀπειθήσασιν ist das ποτέ zu verbinden, nicht wie der frühere von Hofmann[3]) und Laible[4]) wollten, mit ἐκήρυξεν; und mit ποτέ gehört wieder das ὅτε zusammen, das nur Spitta[5]) von ihm losreisst. Als zur Zeit der zuwartenden Geduld Gottes in den Tagen Noahs (Gen. 6, 3) stattfindend wird aber jener Unglaube gewiss deshalb bezeichnet, um ihn so sofort als besonders verwerflich erscheinen zu lassen: eigentlich hätte sie zur Busse führen sollen, wie es Röm. 2, 4 heisst — und bei der nahen Berührung unseres Briefes mit dem an die Römer wird diese Verweisung wohl erlaubt sein (vgl. übrigens auch II. Pe. 3, 9. 15). Und ebenso lag nach Hebr. 11, 7 im Bau der Arche[6]) eine Verurteilung der Welt, wie sie wohl auch Jesus selbst im Auge hat, wenn er Mt. 24, 38 f. (vgl. Lc. 17, 27) sagt: ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ταῖς πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ τρώγοντες καὶ πίνοντες, γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες, ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν, καὶ οὐκ ἔγνωσαν ἕως ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἦρεν ἅπαντας. Nahm doch die spätere Tradition sogar an, bei jenem Bau hätten Engel mitgeholfen — und trotzdem hatten die

[1]) Gegen Bengel, Gnomon Novi testamenti 1752. 1860, 634, von Hofmann, Die heilige Schrift neuen Testaments VII, 1, 130 f., Kühl bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, ^{5}207.

[2]) Der erste Brief Petri 235.

[3]) Der Schriftbeweis II, 1853. ^{2}1, 1859, 477.

[4]) Niedergefahren zur Hölle, Zeitschr. für lutherische Theologie 1863, 49.

[5]) Christi Predigt an die Geister 30 ff. 45 ff.

[6]) Dass nämlich die Worte κατασκευαζομένης κιβωτοῦ nicht mit Oppenrieder (1. Pe. 3, 19, Von der Predigt, welche Christus nach Petri Wort den im Gefängnis befindlichen Geistern gehalten hat, Beweis des Glaubens 1893, 238 f.) über das Vorangehende hinweg an ἐκήρυξεν anzuknüpfen sind, bedarf wohl keines Beweises.

Digitized by Google

πνεύματα nicht geglaubt. Sollten dann aber darunter böse Engel verstanden worden sein? Hätte die ihren Kindern drohende Sintflut jene Göttersöhne, von denen Gen. 6 und dann so häufig in der jüdischen Tradition die Rede ist, zur Busse leiten sollen? Das wäre ja an sich denkbar[1]), zumal auch der Ausdruck ἀπειθήσασιν für ihre Sünde nicht zu milde ist[2]) — aber die Schlussworte von V. 20: εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος nötigen doch dazu, bei πνεύματα an Seelen Verstorbener zu denken.

Auch sie dienen nämlich noch zur Veranschaulichung des Vorhergehenden, nicht etwa des in V. 21 Folgenden — mag man nun genauer mit Steiger[3]), Huther[4]), Engelhardt[5]), Ewald[6]), von Hofmann[7]), Keil[8]), dem früheren Kühl[9]), von Soden[10]), Oppenrieder[11]) in der Hervorhebung der acht Seelen einen Hinweis auf die kleine Zahl der Gläubigen auch in der Gegenwart oder umgekehrt mit Schweizer[12]), Usteri[13]) und dem späteren Kühl[14]) eine Hindeutung auf die Überlegenheit der messianischen Errettung sehen. Gegen erstere Erklärung spricht

---

[1]) Wenn freilich Cramer, Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte VII, 4, 1891, 88 sagt: „dat zij, jegens wie God lankmoedig was, anderen zijn dan de ἀπειθήσαντές ποτε, is, dunkt mij, aan geen twijfel onderhevig" (vgl. auch ebenda 106 f.) — so drückt er sich, wie auch andere manchmal thun, offenbar nur deshalb so zuversichtlich aus, weil ihm die Sache selbst sehr zweifelhaft ist.

[2]) vgl. Spitta, Christi Predigt an die Geister 27, Kühl bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, ⁶226, von Soden, Handkommentar zum neuen Testament III, 2³, 155; gegen Usteri, Hinabgefahren zur Hölle 1886, 23, Kommentar über den ersten Petrusbrief 147. 151, Salmond, The Christian doctrine of immortality 1895, 475.

[3]) Der erste Brief Petri 1832, 369.

[4]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, 1852. ⁴1877, 188.

[5]) Zeitschr. für Protestantismus und Kirche 1856, 270.

[6]) Sieben Sendschreiben des neuen Bundes 47.

[7]) Die heilige Schrift neuen Testaments VII, 1, 134. 136.

[8]) Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas 137.

[9]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII⁵, 215.

[10]) Handkommentar zum neuen Testament III, 2, ³157.

[11]) Beweis des Glaubens 1893, 240. [12]) Hinabgefahren zur Hölle 34.

[13]) Kommentar über den ersten Petrusbrief 151.

[14]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII⁶, 233 f.

Digitized by Google

noch besonders dies, dass ein solcher Hinweis zu dem Satze κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιοῦντας . . . πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας V. 17, von dem die ganze Erörterung ausging, herzlich schlecht passen würde; gegen beide vor allem der Umstand, dass von der Gegenwart eben erst V. 21 wieder die Rede ist. Suchen wir nun aber deshalb die in Frage stehenden Worte mit dem Vorhergehenden zu verbinden, so ist wiederum zunächst der Sinn der beiden letzten, des δι' ὕδατος festzustellen. Zumeist übersetzt man es ja: mittelst des Wassers, indem man entweder εἰς ἣν διεσώθησαν als einen prägnanten Ausdruck für: in welche hineingeborgen sie gerettet wurden fasst (so Huther[1]), Weiss[2]), Schott[3]), Usteri[4]) und der frühere Kühl)[5]) oder aber mit von Hofmann[6]) umschreibt: das Wasser, welches die Erde zu überfluten begann, hat die Wenigen in die Arche geführt, in welcher sie vor dem Verderben, das die Übrigen betraf, geborgen waren. Aber in beiden Fällen ist doch jene „Prägnanz" sehr bedenklich und vollends das δι' ὕδατος ein geradezu komisch wirkender Zusatz. Oder sagt jemand, der sich bei einer Überschwemmung in einen Kahn gerettet hat, er sei mittelst des Wassers gerettet oder auch nur durch es in den Kahn getrieben worden? Ja auch der folgende Vers, auf den wir hier allerdings Rücksicht nehmen müssen: ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν spricht, wie Spitta[7]), von Soden[8]) und Kühl[9]) gezeigt haben, gegen diese Übersetzung. Denn wenn βάπτισμα nun einmal nicht das Taufwasser, sondern namentlich angesichts der Schlussworte den Vorgang der Taufe bedeutet, so muss auch ὅ nicht nur auf ὕδατος, sondern den durch δι' ὕδατος ausgedrückten Gedanken bezogen werden und ist dieses also — da nur so ein Typus auf die Taufe herauskommt — mit:

[1]) Ebenda [4] 187. [2]) Der petrinische Lehrbegriff 1855, 313.
[3]) Der erste Brief Petri 243 f.
[4]) Kommentar über den ersten Petrusbrief 152.
[5]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII [5], 216.
[6]) Die heilige Schrift neuen Testaments VII, 1, 135.
[7]) Christi Predigt an die Geister 49 ff.
[8]) Handkommentar zum neuen Testament III, 2, [3] 157 f.
[9]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII [6], 235 f. Hier wird auch die prägnante Fassung des εἰς ἣν διεσώθησαν bei richtiger Erklärung des δι' ὕδατος treffend widerlegt.

Digitized by Google

durch das Wasser hindurch zu übersetzen, d. h. διά nicht instrumental, sondern lokal zu fassen, wie es ja auch neben διεσώθησαν von vornherein am nächsten lag. Dass sich nämlich Noah und die Seinen so in die Arche retteten, das wird zwar im alten Testament nicht erzählt (ebenso wenig freilich bestritten)[1]), wohl aber auf Grund von Gen. 7, 7 in der jüdischen Tradition. „Nach R. Jochanan fehlte es Noah an Glauben; denn wäre ihm nicht das Wasser bereits bis an seine Kniee gegangen, so wäre er noch nicht in die Arche gegangen“[2]). Und nun verstehen wir auch mit einem Schlage, was diese ganze Notiz überhaupt hier soll: sie setzt den Unglauben jener πνεύματα ins grellste Licht; war er doch so gross, dass sich nur acht von ihnen in die Arche retteten und zwar — das tritt betont ans Ende — durchs Wasser hindurch, als es schon beinah zu spät war. Dann aber sind darunter eben auch Seelen Verstorbener zu verstehen, nicht Engelwesen.

Und noch eine dritte Einzelheit möchte ich, wenngleich nur kurz, besprechen, bevor ich den Gesamtkontext ins Auge fasse, nämlich die ersten Worte unseres Abschnittes, das ἐν ᾧ. Güder[3]) hat dasselbe seinerzeit mit darum, weil übersetzen wollen; diese Erklärung darf aber wohl jetzt mit Recht als allgemein aufgegeben gelten. Das ᾧ bezieht sich vielmehr auf πνεύματι zurück, das seinerseits wieder, da es dem σαρκί gegenübersteht, in keiner Weise den Grund[4]) oder auch die Folge[5]) der Auferstehung bezeichnen kann, sondern nur das Gebiet, auf dem sich die Neubelebung vollzog: hinsichtlich des Fleisches ward Christus getötet, hinsichtlich des Geistes lebendig gemacht. Dann aber kann auch keine Rede davon sein, dass die Predigt Christi in diesem Geiste

---

[1]) Gegen Laible, Zeitschrift für lutherische Theologie 1863, 54.

[2]) vgl. Spitta, Christi Predigt an die Geister 51.

[3]) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 42.

[4]) Gegen Usteri, Kommentar über den ersten Petrusbrief 145, Cramer, Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte VII, 4, 1891, 80, Fuller, Defense of the Version of King James I., 1 ff.

[5]) Gegen von Hofmann, Der Schriftbeweis [2]II, 1, 473, Wiesinger, bei Olshausen, Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des neuen Testaments VI, 2, 1856, 234 f., Schott, Der erste Brief Petri 218 f., Keil, Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas 126 f.

Digitized by Google

nach der Auferstehung stattgefunden haben müsste[1]). Wenn sich Usteri[2]) zum Beweis dafür eben auf den Ausdruck ζωοποιηθείς beruft, so ist dagegen zu bemerken, dass derselbe aus der alttestamentlichen Anschauung vom Todesschlaf stammt, die später immer mehr dem Glauben an ein Fortleben und also möglicherweise auch Fortwirken wich. Das καί aber vor τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθείς ἐκήρυξεν braucht dieses nicht mit dem ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ θανατωθείς μὲν σαρκί, ζωοποιηθείς δε πνεύματι V. 18 zu parallelisieren, sondern kann es auch nur dem ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ, ohne Rücksicht auf dessen Zeit, an die Seite stellen. Ebensowenig darf man freilich mit Kühl[3]) behaupten, die Predigt müsse vor der Auferstehung stattgefunden haben, da Christus durch dieselbe mit einem geistlichen Leib bekleidet worden sei — denn das liegt in dem einfachen ζωοποιηθείς πνεύματι jedenfalls nicht. Vielmehr ist zunächst beides als möglich zu setzen, sowohl dass das ἐκήρυξεν auf den auferstandenen, als dass es auf den noch nicht auferstandenen gehe — und ebenso endlich, dass es von dem auf Erden wandelnden oder dem präexistenten Christus ausgesagt wird. Jenes freilich wird faktisch von niemand behauptet und auch diese Möglichkeit würde ausscheiden, wenn unser Brief die Präexistenz Christi nicht nur nicht lehrte, sondern bestritte. Aber nicht einmal das erste lässt sich meiner Meinung nach beweisen; denn wenn nach 1, 11 in den Propheten τὸ πνεῦμα Χριστοῦ redete, so scheint mir das am einfachsten auf den präexistenten Christus zu beziehen zu sein[4]). Kurz, es bleibt die Möglichkeit, in unserer Stelle eine Aussage über den präexistenten, noch nicht auferstandenen und auferstandenen Christus zu sehen: und danach unterscheiden sich nun in der That wenigstens zum Teil die drei Gesamterklärungen derselben, die wir jetzt zu prüfen haben.

---

[1]) Gegen Huther bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, [2] 1859, 146, Wiesinger bei Olshausen, Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des neuen Testaments VI, 2, 237, Schott, Der erste Brief Petri 221 f., auch Harnack, Das apostolische Glaubensbekenntnis 1892, 42 f., Bruston, La descente du Christ aux enfers 16 ff.

[2]) Kommentar über den ersten Petrusbrief 146.

[3]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, [6] 219 f.

[4]) Gegen ebenda 100 f.

Digitized by Google

Ja im sechzehnten Jahrhundert findet sich auch noch eine vierte Erklärung, die unsere Alten[1]) die metonymische, neuere, die sie freilich mit einer ganz anderen, ausserdem nur auf den Artikel im Symbol angewandten, zusammenwerfen[2]), die metaphorische nennen. Ihr Hauptvertreter ist Calvin[3]), der zu unserer Stelle sagt: „ego non dubito, quin generaliter dicat Petrus gratiae Christi manifestationem ad pios spiritus pervenisse atque ita vitali spiritus efficacia esse perfusos". Aber später wird diese Erklärung nicht mehr vorgetragen — sie scheitert ja auch schon an dem einfachen πορευθεὶς ἐκήρυξεν.

Nicht ganz so schnell lässt sich die dritte unter den oben erwähnten Erklärungen abthun, obwohl auch sie jetzt kaum noch irgendwelche Vertreter finden dürfte. Sie steht der eben besprochenen insofern nahe, als auch sie nicht den erhöhten Christus selbst zum Subjekt des ἐκήρυξεν macht, sondern die Apostel. Wir finden sie zuerst gelegentlich bei Luther[4]), der in seinen 1522 gehaltenen und 1523 gedruckten Predigten über die Epistel St. Petri unter anderem sagt: „Die Wort mögen auch wohl einen solchen Verstand geben, dass der Herr Christus, nachdem er gen Himmel ist gefahren, im Geist kommen sei und predigt habe, doch also dass sein Predigen nicht leiblich sei" — und dürfen sie wohl auch bis 1536 bei ihm voraussetzen, da er in dieser Zeit, so oft er von der Höllenfahrt spricht, doch nirgends unsere Stelle anführt. Dann begegnet sie uns bei den Socinianern und Arminianern, besonders bei Grotius[5]); jetzt aber scheint sie, wie gesagt, allgemein aufgegeben zu sein. Und doch wäre sie mit dem πορευθεὶς ἐκήρυξεν, womit man sie manchmal zu

---

[1]) z. B. Quenstedt, Theologia didacticopolemica 1685. 1691, III, 371.

[2]) So Keil, Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas 124, Kühl bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, ^{6}232. Auch Duns Scotus, Wilhelm Durandus und Picus von Mirandola gehören nicht hierher, da sie das Symbol, nicht den ersten Petrusbrief auslegen.

[3]) In novum testamentum commentarii, ed. Tholuck VII, 219.

[4]) Erl. Ausg. 51, 458 ff. 52, 153 ff.

[5]) Opera omnia theologica 1732, II, 1106. Salmond, The Christian doctrine of immortality 464 nennt als ihre Vertreter auch noch Dr. John Brown und (to some extent) Archbishop Leighton, die mir indes unbekannt geblieben sind.

Digitized by Google

schlagen meint, zunächst wenigstens noch vereinbar. Auch in dem mit unserem Brief jedenfalls eng verwandten Epheserbrief heisst es nämlich 2, 17: ἐλθὼν εὐηγγελίσατο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς, ohne dass das auf die Predigt des menschgewordenen zu beziehen wäre, von dem hier, nach der Erwähnung seines Todes nicht wohl mehr die Rede sein und auch nicht gesagt werden konnte, er habe (zuerst) den Fernen, den Heiden und (dann) den Nahen, den Juden gepredigt. Und ebenso sagt Paulus act. 26, 22 f. er habe nur verkündigt, was Moses und die Propheten geredet, εἰ παθητὸς ὁ Χριστός, εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν. Freilich I. Pe. 3, 19 bleibt diese geistige Fassung von πορευθείς doch schon deshalb prekär, weil es V. 22 sicher im eigentlichen Sinne von der Himmelfahrt steht, und ebenso erweist sich die ganze Erklärung allem übrigen gegenüber als schlechthin unhaltbar. Nicht genug nämlich, dass τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν von Seelen Lebender verstanden werden muss, die im Kerker des Fleisches und der Sünde gefangen sind (eine Deutung, die schon oben [S. 118] zurückgewiesen wurde); auch die ἀπειθήσαντες ἐν ἡμέραις Νῶε müssen nur als ein Beispiel und zwar für die (doch nicht schlechthin ungläubige) nachchristliche Menschheit verstanden werden. Luther hat das zwar mit der „Figur, die man nennt synecdoche, ex parte totum" gerechtfertigt, aber in Wahrheit statuiert er ein Quidproquo, das natürlich nicht angeht. Enjedinus[1]) schob daher ein sicut ein; aber ποτέ und ὅτε lässt sich, wie schon Calov[2]) bemerkte, nicht so trennen. Die Erklärung unserer Stelle von einer durch die Apostel vermittelten Predigt des erhöhten Christus ist also ebenfalls aufzugeben, und in der That ringen ja jetzt nur noch die beiden übrigbleibenden Deutungen miteinander, die von einer Predigt des präexistenten und die vom descensus.

Die erstere, die man, wenngleich nicht allgemein[3]), die spiri-

---

[1]) Bei Calov, Biblia Novi Testamenti illustrata II, 1719, 1505.

[2]) Ebenda.

[3]) Frank, System der christlichen Wahrheit II, 206, versteht darunter vielmehr die später zu erwähnende orthodox-reformierte Erklärung des descensus.

Digitized by Google

tualistische zu nennen pflegt, hat Augustin[1]) aufgebracht, und haben Beda[2]), Walafried Strabo[3]), Hugo von St. Cher[4]), Thomas[5]), Lyranus[6]), Fuller[7]) wiederholt — freilich in Verbindung mit der eben wieder abgelehnten Erklärung von τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν. Mit der richtigen Deutung des Ausdrucks verknüpften sie Beza[8]), Gerhard[9]), Pearson[10]), Heinsius u. a.[11]), Pistorius[12]), von Hofmann[13]), der frühere Besser[14]), Laible[15]), Schweizer[16]), der frühere von Soden[17]), Oppenrieder[18]); endlich mit der oben (S. 118 ff.) ebenfalls bereits verworfenen Deutung der πνεύματα auf Engelmächte Spitta[19]), Cramer[20]) und event. Salmond[21]). Wir kommen auf diese Besonderheiten hier nicht nochmals zurück, sondern fragen nur, ob überhaupt eine Predigt des Präexistenten an die Menschen zur Zeit Noahs gemeint sein kann.

[1]) ep. 164, V, 15 f., patr. lat. XXXIII, 715.

[2]) In I. epistolam Petri (ed. Giles XII, 229).

[3]) Glossa ordinaria, patr. lat. CXIV, 686 A.

[4]) Postilla in universa biblia ad l.

[5]) Summa theologica III, quaest. LII, art. 2 (ed. Migne IV, 479).

[6]) Postillae perpetuae in vetus et novum testamentum ad l.

[7]) Defense of the Version of King James I., 11 ff.

[8]) Testamentum novum 1589, II, 435 f.; vgl. auch Fuller, Defense of the Version of King James I., 5 über die Bishops' Bible.

[9]) Loci theologici ed. Cotta XVII, 203 ff.; vgl. auch Kühl bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, [6] 233.

[10]) Expositio symboli apostolici 1659. 1690, 406 f. 429 ff.

[11]) Bei Rosenmüller, Scholia in novum testamentum [4] V, 1794, 417 f.

[12]) Exegetischer Versuch über I. Pe. 3, 19, Zeitschr. für lutherische Theologie 1846, II, 24 ff.

[13]) Der Schriftbeweis [2] II, 1, 473 ff., Die heilige Schrift des neuen Testaments VII, 1, 124 ff.

[14]) Bibelstunden VI, [1] 1854, 253.

[15]) Zeitschr. für lutherische Theologie 1863, 36 f. 40 ff.

[16]) Niedergefahren zur Hölle 1868, 27 ff., vgl. auch die Christliche Glaubenslehre 1863—72. [2] 1877, II, 206 f.

[17]) Der erste Petrusbrief, Jahrbücher für protestantische Theologie 1883, 490.

[18]) Beweis des Glaubens 1893, 235 ff.

[19]) Christi Predigt an die Geister 1 ff.

[20]) Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte VII, 4, 1891, 108 ff.

[21]) The Christian doctrine of immortality 471 ff.

Digitized by Google

Dass das πορευθείς auch damit vereinbar wäre, ist zunächst wieder zuzugeben[1]), aber statt τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν hätte es sicher — das beweisen durch ihre Umschreibungen die Genannten zum Teil selbst[2]) — mindestens τοῖς νῦν ἐν φυλακῇ πνεύμασιν heissen müssen, ja wenn wir unter πνεύματα die Seelen Verstorbener zu verstehen haben, so wäre der Ausdruck, wie Knapp[3]) zeigt, auch dann noch wenig glücklich. „Christus hätte ja gar nicht πνεύμασιν gepredigt, und das νῦν auch auf πνεύμασιν zu beziehen, wäre hart. Wie leicht hätte Petrus sagen können: τοῖς νῦν ἐν φυλακῇ οὖσιν; oder wenn ihm so der Ausdruck φυλακῇ nicht mehr deutlich genug gewesen wäre, so hätte er sagen können: τοῖς νῦν ἐν τῷ ᾅδῃ οὖσιν; oder wenn er die Verwerflichkeit der Leute recht drastisch hätte bezeichnen wollen, so wäre am Ende auch ein Ausdruck wie: τοῖς νῦν ἐν τῷ ᾅδῃ βασανιζομένοις nicht jenseits seines schriftstellerischen Horizonts gelegen“[4]). Beruft man sich dagegen für eine entsprechende Deutung des einfachen τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν auf 4, 6, wo ebenfalls jetzt Tote νεκροί hiessen, so werden wir später sehen, dass das keineswegs der Fall ist. Und wenn endlich von Hofmann[5]) sagt: „Es ist nicht anders, als wenn wir sagen, dem Apostel Paulus sei Jesus leibhaftig er-

---

[1]) Der Annahme eines Hebraismus bedarf es also gar nicht, weder in der Weise Bezas (Testamentum novum II, 436), noch Fullers (Defense of the Version of King James I., 12). Vollends die Erklärung von Laible (Zeitschr. für lutherische Theologie 1863, 49): „nachgegangen ist der Heilsmittler und hat gepredigt“, scheitert ja schon an dem participium aoristi.

[2]) Schweizer, Hinabgefahren zur Hölle 16, gesteht sogar zu: „Dürften wir die Worte ‚Geister im Gefängnis‘ als ein unechtes Einschiebsel streichen, so wäre die ganze Stelle durchaus klar und verständlich.“ Vgl. auch Die Christliche Glaubenslehre ² II, 207. Bethe, Kritisches zu 1. Petri 3, 19, Theol. Studien und Kritiken 1858, 524 ff. ändert in der That den Text.

[3]) Jahrb. für deutsche Theologie 1878, 192.

[4]) Dies auch gegen Laible, Zeitschr. für lutherische Theologie 1863, 48: „Es gilt ja zur Charakterisierung des κῆρυξ, welcher der Heilsmittler selber ist, eine recht charakteristische Benennung derer, an welche sein κήρυγμα gerichtet war; und diese konnten für den Zweck nicht treffender charakterisiert werden, als — nach dem Endgeschick, dem sie nachgehends verfallen.“

[5]) Die heilige Schrift neuen Testaments VII, 1, 132.

Digitized by Google

schienen, während er doch nicht Apostel war, als er ihm erschien, sondern es erst dadurch wurde" — nun so wird doch kein Mensch leugnen, dass das eben aus dem angegebenen Grunde eine ungenaue Ausdrucksweise wäre; eine solche auch hier anzunehmen, wird aber dadurch unmöglich gemacht, dass es weiter geht: ἀπειθήσασίν ποτε. Denn dies lässt sich trotz von Hofmann[1]), Laible[2]) und Bartlett[3]) nicht mit: ohne dass sie gehorsamten übersetzen[4]); vielmehr fand der Unglaube der πνεύματα vor und lange (ποτέ) vor der Predigt Christi statt[5]), diese also nicht etwa in den Tagen Noahs selbst. Wäre dies die Meinung, dann würde ja wohl auch die betreffende Zeitbestimmung schon in V. 19, bei ἐκήρυξεν stehen und würde ausserdem gesagt sein, wie diese Predigt vermittelt zu denken sei. Denn so selbstverständlich, dass es gar nicht gesagt zu werden brauchte, war es eben, soweit wir irgend wissen, keineswegs, dass, wie die meisten Vertreter dieser Erklärung annehmen, Christus in Noah geredet hätte. Eher könnte — und das ist die Meinung von Heinsius u. a., Spitta und Cramer — Henoch als Inkarnation des Messias betrachtet worden sein; wenigstens haben ihn das Targum Jeruschalmi I zu Gen. 5, 24 und R. Ismael in seinem ספר היכלות mit einem anderen Mittelwesen, dem Metatron, identifiziert[6]). Und wenn das allerdings spätere Spekulationen sein könnten, so führt uns die Notiz des Epiphanius (haer. 30, 3, ed. Dindorf II, 92), die Ebioniten hätten den Adâm Kadmon in Henoch, Elias und zuletzt dem Messias erscheinen lassen, doch schon in eine frühere Zeit zurück. Freilich nachweisen können wir, meiner Meinung nach, der-

---

[1]) Der Schriftbeweis ²II, 1, 477; vgl. Theologische Briefe der Professoren Delitzsch und von Hofmann 1891, 168 f. 227 f., Die heilige Schrift neuen Testaments VII, 1, 130 ff.

[2]) Zeitschr. für lutherische Theologie 1863, 49.

[3]) The preaching to the spirits in prison, Bibliotheca sacra 1883, XL, 333 ff.

[4]) vgl. dagegen besonders Schott, Der erste Brief Petri 228 ff. und H. Müller, Zeitschrift für lutherische Theologie 1870, 455 ff.

[5]) Wenn Spitta, Christi Predigt an die Geister 28 es vielmehr für wahrscheinlich erklärt, dass Christi κήρυγμα der Versündigung der Engel bald gefolgt sein muss, so gilt das eben nur von seiner unhaltbaren Theorie.

[6]) vgl. ebenda 41.

Digitized by Google

artige Anschauungen zur Zeit unseres Briefes noch nicht; denn im Buche Henoch wird der Patriarch zwar als übermenschlich geschildert, aber auch (60, 10) 71, 14 wohl nicht mit dem Menschensohn im solennen Sinne, dem Messias gleichgesetzt[1]). Ja selbst wenn das der Fall wäre, so wüssten wir doch weiterhin zwar von einer Strafpredigt Henochs an die gefallenen Engel (Hen. 12, 4 ff. 13, 8. 14, 1 ff.), aber nicht, wie doch die Worte τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν zu verstehen waren, von einer Heilspredigt an Menschenseelen[2]). Würde sie also hier vorausgesetzt, so müsste das wenigstens gesagt sein[3]) — und noch mehr, wenn, wie Oppenrieder[4]) annahm, irgend eine andere, sonst unbekannte Kundgebung des Herrn gemeint wäre. Schweizer[5]) hat daher endlich die Predigt Christi vielmehr in dem Warten der Langmut Gottes gesehen; aber was wird dann aus πορευθείς?

Es könnte nach allem Bisherigen überflüssig erscheinen, noch weitere Gründe gegen diese Erklärung vorzubringen, und doch ist das Hauptargument damit noch in keiner Weise angedeutet worden. Es liegt aber in der dann entstehenden Zusammenhangslosigkeit des ganzen Abschnitts, die sich — anders als oben (S. 113) unter Voraussetzung der noch übrig bleibenden Auffassung — hier nicht erklären lassen wird. Denn ein natürlicher Gedankenfortschritt besteht jedenfalls nicht, so verschieden man auch den Zweck des Folgenden beurteilt hat. Pistorius[6]) z. B. meinte: „Petrus will sagen, wodurch es uns zugeeignet wird, was Christus durch seinen Tod uns erworben hat, nämlich durch die Taufe, welche, indem sie unsere Sünden abwäscht und uns un-

---

[1]) Gegen ebenda 38 ff., Baldensperger, Das messianische Selbstbewusstsein Jesu 1886. [2] 1892, 13 f., Dalman, Die Worte Jesu I, 1898, 200, Beer bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments II, 277 o. Vgl. aber ebenda 234 über die geschichtliche Möglichkeit einer Predigt Henochs vor der Flut.

[2]) Denn dass die Notiz über Enosch Gen. 4, 26: אז הוחל לקרא בשם יהוה auf Henoch bezogen worden sein sollte, ist ganz unwahrscheinlich.

[3]) vgl. zur Bestätigung dafür die unten (S. 133) zu besprechende Konjektur Cramers.

[4]) Beweis des Glaubens 1893, 236.

[5]) Hinabgefahren zur Hölle 30 f.

[6]) Zeitschrift für lutherische Theologie 1846, II, 28.

Digitized by Google

versehrt trägt durch die Todesstrafe, welche über alle Sünder ergeht, gleich ist dem Wasser der Sintflut, welches alle Sünder von der Erde vertilgte, aber den Noah durch den Tod hindurchtrug unversehrt. Nebenbei will Petrus darauf aufmerksam machen, dass es sehr wenig waren, die durch die Wasser der Sintflut am Leben erhalten wurden, die übrigen aber durch eigne Schuld verloren gingen, die Christen zu ermahnen, dass sie ihre Sintflut, die heilige Taufe, sich auch so zu Nutze machen und sich vor Unglauben hüten möchten. Da muss er denn das mit erwähnen, dass jenen in der Sintflut ersäuften Verdammten genug gepredigt sei von Christo, auch nicht ἐν σαρκί, d. h. nicht auf leibliche, menschliche Weise, sondern ἐν πνεύματι, geistlicherweise durch den Noah, gerade wie den Christen, an die Petrus schrieb, Christus auch nur durch seine Apostel predigte". Es ist aber klar, dass der Briefschreiber, auch wenn er das erstere im Sinne hatte, deshalb noch keineswegs auf den präexistenten Christus kommen musste, und vor allem, wenn er es aus irgend einem Grunde wollte, seine ganze Ausführung anders angeordnet hätte, als er faktisch that. Bedeutend wahrscheinlicher war daher die Annahme von Hofmanns[1]), die Oppenrieder[2]) nur noch weiter ausführte, der Verfasser vergleiche mit der Wirksamkeit des erhöhten Christus die Predigt des Präexistenten und erinnere speziell an die Predigt durch Noah, weil die Sintflut als Typus auf das Ende der Welt galt — aber schon dazu passt es nicht recht, wenn das Ganze in die Worte ausläuft: εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος. Und geradezu verhängnisvoll wird diese Notiz für die — im übrigen ansprechendste — Erklärung des Zusammenhangs durch Schweizer[3]), nach dem auch durch jenen Hinweis auf die Predigt Christi zur Zeit Noahs das κρεῖττον ἀγαθοποιοῦντας . . . πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας V. 17 bewiesen werden soll. Der Misserfolg Christi, dem nur acht Seelen zufielen, konnte doch wahrlich nicht zu seiner Nachfolge begeistern! Kurz die Verse wollen sich, auf den präexistenten Christus bezogen, schlechterdings nicht in den Zusammenhang fügen und müssten

[1]) Die heilige Schrift neuen Testaments VII, 1, 127 (etwas anders 142. 165).

[2]) Beweis des Glaubens 1893, 239 f.

[3]) Hinabgefahren zur Hölle 34 f.

Digitized by Google

daher mit Cramer[1]) für unecht erklärt werden — aber wo kämen sie dann her? Sollte wirklich ein Unbekannter, der im Besitz des ersten und zweiten Petrusbriefs war, durch V. 22 an eine frühere ὑποταγή von Engeln erinnert worden sein und deshalb auf Grund von II. Pet. 2, 4 f., womit er Jud. 6. 14 und damit wieder das Buch Henoch verglich, an den Rand geschrieben haben: Ἐνὼχ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν κτλ. — πνεύμασιν also von Engeln und ἐκήρυξεν von einer concio damnatoria verstehend — während ein späterer den ersten Ausdruck auf Seelen Verstorbener und den letzteren auf eine Heilspredigt beziehend, sowie ENΩX für ENΩK und dies wieder für ἐν ᾧ καί lesend, das Ganze hinter V. 18 in den Text aufnahm? Wird dann nicht vielmehr, wie schon Baljon[2]) einwandte, bereits der ursprüngliche Verfasser so gedacht und geschrieben haben — zumal so erst ein verständlicher Zusammenhang herauskommt und die bleibende Unebenheit sich zur Genüge erklären lässt?

Und doch scheint nun auch diese allein noch überbleibende und von den meisten hier nicht erst aufzuführenden Theologen vertretene Deutung mancherlei Bedenken zu unterliegen — Bedenken, die es überhaupt erst verständlich machen, dass man jene anderen Deutungen jemals für möglich hielt. Die Annahme einer Heilspredigt an Verstorbene, so sagt man zuerst und vor allem, widerspricht doch aller sonstigen Schriftlehre, nach der vielmehr dieses Leben über das Schicksal eines Menschen entscheidet. Und in der That: hätte man Recht damit, so wäre dieser Widerspruch (unbeschadet der Mannichfaltigkeit der neutestamentlichen Lehranschauungen) ein starkes Verdachtsmoment gegen die Richtigkeit der in Rede stehenden Erklärung. Indes die Voraussetzung trifft eben nicht zu: das neue Testament lehrt zwar nirgends ausdrücklich eine Weiterentwicklung nach dem Tode, ebensowenig aber bestreitet es sie schlechthin. Freilich kann dies zunächst wieder nur behauptet und erst später bewiesen werden: dann aber wird sich zugleich zeigen, warum nun gerade nur unser Brief jene Lehre vorträgt: deshalb nämlich, weil nur er

[1]) Nieuwe bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte VII, 4, 1891, 115 ff.

[2]) Bijdrage op het gebied van de conjekturaalkritiek, Theologische Studiën 1892, 430 f.

Digitized by Google

und der zweite Petrusbrief alle heidnischen Sünden auf Unwissenheit zurückführt. Dann aber musste er auch den ohne Kenntnis des Evangeliums Gestorbenen nach dem Tode noch Gelegenheit zur Bekehrung gegeben sein lassen.

Gleichwohl wird man gerade gegen diese Ableitung der Lehre unserer Stelle und damit gegen ihre ganze Erklärung selbst wieder mancherlei Bedenken äussern. Wenn den ohne Kenntnis des Evangeliums Gestorbenen nach dem Tode noch Gelegenheit zur Bekehrung gegeben worden ist, so wird man sagen, warum wird dann nur das Geschlecht zur Zeit Noahs genannt? Warum nicht auch die jetzt und künftig noch in derselben Lage befindlichen? Ja, warum wird überhaupt zu dem angegebenen Zwecke gerade eine Predigt Jesu selbst und nicht irgend eine andere Veranstaltung vorausgesezt?

Fassen wir zunächst den ersten Einwand ins Auge, so kann man freilich ihm gegenüber nicht einfach sagen, unter den Zeitgenossen Noahs seien alle jene anderen mitzuverstehen, geschweige denn dass mit Bengel[1]) vor ἐν ἡμέραις Νῶε ein οἷον zu ergänzen wäre. Der Verfasser redet vielmehr nur von jenen, aber dies nun nicht etwa aus dem auch von Knapp[2]) noch angegebenen Grunde, weil niemals so viele Geister zumal ins Gefängnis geströmt sind, wie bei der Sintflut und weil ihm der Gedanke an die Sintflut überhaupt bei der von ihm angenommenen Nähe des Endgerichts sehr geläufig sein musste oder auch, wie Huther[3]) und von Soden[4]) annehmen, weil das Flutgeschlecht die erste Menschengeneration repräsentieren (?!) sollte, eine weltgeschichtliche Grösse für sich, mit der damals Gott aufräumte, während er die noachische Menschheit für Christus erzog, und mit deren Geschick sich die theosophische Grübelei viel beschäftigte. Auf all dies deutet ja im Zusammenhang schlechterdings nichts hin, an die Taufe aber ist der Verfasser zum Teil umgekehrt erst durch die Sintflut erinnert worden. Die Zeitgenossen Noahs selbst dagegen sollen auch nicht etwa

---

[1]) Gnomon novi testamenti 634.
[2]) Jahrb. für deutsche Theologie 1878, 207.
[3]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, [4] 189 f.
[4]) Handkommentar zum neuen Testament III, 2, [3] 156.

Digitized by Google

im letzten Augenblick noch Busse gethan haben[1]) oder wenigstens als leichte Sünder betrachtet[2]) oder gar auf Kinder und andere gedeutet werden, quos simplicitas sua impedivit, ne possent credere, si quidem scandalis mundi non secus ac rapido fluvio accepti et in praeceps acti sunt[3]). Die Noachiten gelten vielmehr sonst überall (natürlich weil sie dann völlig vertilgt wurden) als die schlimmsten Sünder, die Mt. 24, 37 ff. und Lc. 17, 26 ff. mit den Sodomiten zusammengestellt werden, ja, nach Sanhedr. X, 1 ff. mit anderen überhaupt keinen Anteil an der künftigen Welt haben sollen. Auch hier werden sie, wie wir oben (S. 121 ff.) gesehen haben, so beschrieben; wenn nun aber selbst sie noch Gelegenheit zur Bekehrung gehabt haben (wie übrigens auch Bereschit rabba 28 angenommen und in jenem Herrenwort, so wird sich zeigen, nicht bestritten wird): dann natürlich nicht sie allein — das hiesse ja geradezu auf die schwersten Vergehungen eine Prämie setzen — sondern mit ihnen alle anderen, die in ähnlicher Lage waren.

Ja in der späteren Stelle 4, 6, die, weil allerdings zunächst ebenfalls schwierig, bisher absichtlich unberücksichtigt blieb, wird nun auch diese Verallgemeinerung ausdrücklich vorgenommen. Hier heisst es nämlich — und von diesem Zusammenhang war ja allerdings schon früher (S. 112 f.) die Rede —, nachdem den Lästerern der Christen angedroht war, sie würden vor dem, der bereit sei, Lebende und Tote zu richten, darüber Rechenschaft ablegen müssen: εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι. Aus dem Vorhergehenden ergiebt sich sofort, dass mit den νεκροῖς nicht geistlich Tote[4]) oder gar Todeskandidaten[5]) gemeint sein können

[1]) Gegen Bengel, Gnomon novi testamenti 635, Wiesinger bei Olshausen, Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des neuen Testaments VI, 2, 249.

[2]) Ewald, Übersicht der 1852—53 erschienenen Schriften zur biblischen Wissenschaft, Jahrb. für die biblische Wissenschaft 1853, 314; Usteri, Hinabgefahren zur Hölle 7 f. 29, 1, Kommentar über den ersten Petrusbrief 151.

[3]) Luther, Comment. in gen., op. lat., Erl. Ausg. II, 222.

[4]) Gegen Clemens Alexandrinus, Adumbr. in pr. Petri ep. (ed. Dindorf III, 481) und viele spätere.

[5]) Hölemann, Letzte Bibelstudien 585.

Digitized by Google

— aber es frägt sich, ob die leiblich Toten, von denen in Wahrheit die Rede ist, jetzt tot sind oder damals, als ihnen (denn so ist gewiss zu übersetzen)[1]) das Evangelium gepredigt ward. Das erstere nehmen nicht nur alle diejenigen an, die in 3, 19 f. überhaupt keine Hadespredigt Christi gelehrt finden, sondern auch einige von den Vertretern dieser Erklärung, nämlich neben denen, die ἐκήρυξεν von einer concio damnatoria verstehen, Bengel[2]), Usteri[3]), von Soden[4]). Und in der That lässt sich dafür mit Luther[5]) sagen: „er setzt doch hinzu: dass sie gerichtet werden nach dem Menschen am Fleisch. Nu haben sie ja nicht Fleisch; darum kann es nicht verstanden werden, denn von Lebendigen." Freilich hat man sowohl σαρκί als κριθῶσιν anders übersetzen wollen, aber weder das eine noch das andere ist angängig. Σαρκί heisst weder: nachdem, wie einer im irdischen, leiblichen, sinnlichen Dasein gelebt hat[6]), noch: an ihrem Auferstehungsleib[7]), noch: an ihrer sündigen Bestimmtheit[8]); κριθῶσιν weder: fortdauernd[9]) noch: in der Totenwelt gerichtet würden[10]). Wohl aber kann der Aorist perfektisch verstanden werden — ähnlich wie es Jes. 12, 1 bei den LXX heisst: εὐλογῶ σε, κύριε, διότι ὠργίσθης μοι, καὶ ἀπέστρεψας τὸν θυμόν σου καὶ ἠλέησάς με. Ja späterhin wird auch noch ein besonderer Grund für diese Erklärung zu erwähnen sein; denn dass sie die allein richtige ist, ergiebt sich aus allem übrigen.

Zunächst nämlich müsste es bei der anderen, wie 3, 19

---

[1]) vgl. Usteri, Kommentar über den ersten Petrusbrief 175.

[2]) Gnomon novi testamenti 636.

[3]) Kommentar über den ersten Petrusbrief 174 ff.

[4]) Handkommentar zum neuen Testament III, 2, [3] 160 f.

[5]) Erl. Ausg. 51, 467. 52, 162 f.

[6]) Gegen Grimm, Bemerkung über I. Petri Kap. IV, 6, Theol. Stud. und Krit. 1835, 629 ff.

[7]) Gegen König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt 34 f.

[8]) Gegen Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 55 f., Falke, Die Lehre von der ewigen Verdammnis 1892, 108.

[9]) Gegen Wiesinger bei Olshausen, Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des neuen Testaments VI, 2, 277.

[10]) Gegen de Wette-Brückner, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum neuen Testament III, 1, [2] 82, Kesselring, Theol. Litt.-Ztg. 1886, 343.

Digitized by Google

mindestens τοῖς νῦν ἐν φυλακῇ πνεύμασιν, so hier τοῖς νῦν νεκροῖς heissen — denn dass dann auch der Artikel stehen könnte, wird sich später zeigen. Für das gleiche Verständnis des einfachen νεκροῖς hat sich zwar schon Grotius[1]) auf Ruth 1, 8 berufen, wo Naemi zu ihren beiden Schwiegertöchtern sagt: ποιήσαι κύριος μεθ' ὑμῶν ἔλεος, καθὼς ἐποιήσατε μετὰ τῶν τεθνηκότων καὶ μετ' ἐμοῦ — aber dass das eine ungenaue Redeweise ist, wird wiederum niemand leugnen. Immerhin könnte man sie ja auch unserem Verfasser wieder zutrauen — wenn nur nicht in V. 5 voranginge: τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. So gewiss aber diese Toten die dann, beim Gericht, nicht die jetzt Toten sind, so gewiss auch in V. 6 die bei der Predigt des Evangeliums, nicht die jetzt toten. Ja man kann sich dafür mit Kühl[2]) auch auf das καί vor νεκροῖς berufen, das den Lebenden, ohne sie allerdings nochmals zu nennen, die Toten an die Seite stellt und sagen: „so gewiss das nun auf der einen Seite bedeutet: ‚solchen, die am Leben waren, als ihnen das Evangelium gebracht wurde,' nicht: ‚solchen, die bis jetzt noch am Leben geblieben sind,' so gewiss heisst es auf der anderen Seite: ‚toten als solchen, als sie bereits νεκροί waren.'" Sollte aber auch dies noch nicht genügen, so wäre endlich darauf hinzuweisen, dass bei der entgegengesetzten Deutung des νεκροῖς der Vers schlechterdings keinen vernünftigen Sinn ergiebt, was für jetzt Tote man auch genauer gemeint sein lässt. Drei verschiedene Meinungen stehen sich nämlich in dieser Beziehung gegenüber, aber die eine ist so unbefriedigend, ja unmöglich wie die andere.

Denkt man nämlich bei νεκροῖς mit Weizel[3]), von Hofmann[4]) und Keil[5]) in erster Linie an die Lästerer, denen ja allerdings V. 5 mit dem Gericht über Lebende und Tote gedroht worden war, lässt man also durch V. 6 die Ausdehnung des Gerichts auch auf die jetzt schon verstorbenen Lästerer begründet

---

[1]) Opera omnia theologica II, 1108.

[2]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XII, ⁶255.

[3]) Die urchristliche Unsterblichkeitslehre, Theol. Studien und Kritiken 1836, 926.

[4]) Der Schriftbeweis ² II, 1, 479. 487 f., Die heilige Schrift neuen Testaments VII, 1, 154 ff.

[5]) Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas 148.

Digitized by Google

werden, so versteht man zunächst einmal nicht, weshalb der Verfasser eine solche Begründung überhaupt erst für nötig gehalten hätte. Bezweifelten denn die Leser etwa, dass das Gericht auch ihre schon verstorbenen Gegner noch erreichen würde? Das will natürlich auch von Hofmann nicht behaupten; er meint vielmehr: „Es hätte um die christlichen Gemeinden der apostolischen Zeit sehr schlimm gestanden, wenn man annehmen müsste, dass die Apostel bei allem, was sie ihnen schreiben, eine hierdurch zu hebende Unwissenheit oder Unsicherheit voraussetzen. Erwägen sollen die Leser, was sie sich auch selbst sagen könnten“ [1]). Aber zugegeben einmal, dass das richtig wäre, konnten denn die Adressaten überhaupt auch nur einen Augenblick jene Frage aufwerfen? Das scheint mir schon deshalb undenkbar, weil jenes Lästern nach V. 12 etwas Neues war, also von jetzt schon Verstorbenen noch gar nicht geübt worden sein dürfte. Vor allem aber hätte es doch dann schlechterdings keinen Sinn gehabt, in V. 6 von dem (verfehlten, ja in diesem Falle nicht einmal beabsichtigten) Heilszweck der evangelischen Predigt zu reden, sondern müsste das Ganze sehr viel anders gelautet haben.

Die meisten Übrigen denken daher bei νεκροῖς nicht an die Lästerer, sondern umgekehrt an die Verlästerten, die Christen, können aber nun noch weniger erklären, wie der Briefschreiber plötzlich auf sie gekommen sein sollte. Denn wenn er einer ähnlichen Befürchtung, wie Paulus I. Th. 4, 13 ff. begegnen wollte, der Befürchtung nämlich, dass die in Christo Entschlafenen an dem künftigen Heil keinen Anteil haben würden, so müsste doch auch dann der Vers ganz anders lauten, als er wirklich lautet. Ja seine Adressaten konnten bei V. 5, wo gar nicht speziell von verstorbenen Christen die Rede war, überhaupt nicht an diese denken; und kam ihnen doch dieser fernliegende Gedanke, so war doch wenigstens jene Befürchtung bei ihnen schlechterdings ausgeschlossen. Denn sie konnte nur in den allerersten Zeiten des Christentums aufkommen, als die Prediger des Evangeliums das Ende in unmittelbarer Nähe erwarteten und daher ihre Bekehrten gar nicht erst auf den Fall, dass einer von ihnen vorher stürbe, vorzubereiten zu brauchen glaubten:

[1]) Die heilige Schrift neuen Testaments VII, 1, 162.

Digitized by Google

unser Brief setzt aber jedenfalls bereits ältere christliche Gemeinden voraus[1]). Und endlich spricht auch das noch gegen diese Rechtfertigung des Zusammenhangs, dass sie νεκροῖς auf einen gewissen Kreis einschränken muss, während es doch vorher, da nicht auf die Lästerer zu beziehen, allgemein zu fassen ist. Freilich beruft man sich dafür auf den Mangel des Artikels vor νεκροῖς; indes das bedeutet hier nicht mehr als bei ζῶντας καὶ νεκρούς in V. 5, nämlich dies, dass die Lebenden und Toten nicht nach ihrer Zahl, sondern ihrer Art in Betracht kommen. Aber giebt nun diese allgemeine Fassung von νεκροῖς unter der Voraussetzung, es seien die jetzt Toten gemeint, einen erträglichen Sinn?

Ganz im Gegenteil. Der Verfasser hätte dann behauptet, allen jetzt Toten sei früher das Evangelium gepredigt worden, also — kompletten Unsinn. Denn wenn man auch bei εὐηγγελίσθη wider alle Analogie an die alttestamentliche Heilspredigt mitdenken wollte, so blieben doch, wie schon oben (S. 133 f.) angedeutet, die Heiden für unseren Verfasser ἀγνοοῦντες.

Versagt so die Erklärung von νεκροῖς als jetzt Toten in allen ihren verschiedenen Formen[2]), so bedarf es nun nur noch weniger Worte, um zu zeigen, dass bei der Übersetzung: „deshalb wurde auch den (damals schon) Toten das Evangelium gepredigt“ — ein vortrefflicher Zusammenhang entsteht. V. 5 freilich war die Erwähnung der Toten zunächst unmotiviert und daher auf die oben (S. 113) angegebene Weise zu erklären; nachdem aber einmal des Gerichts über die Toten gedacht war, ergab sich für den Verfasser bei seinen eben wieder erwähnten Anschauungen über die vorchristliche Sünde die Notwendigkeit, dessen Möglichkeit zu rechtfertigen, d. h. zu zeigen, dass auch die ohne Kenntnis des Evangeliums Verstorbenen verantwortlich gemacht werden könnten. Und das geschieht nun eben in V. 6 durch den Hin-

[1]) Dies gilt auch gegen die Modifikation bei Frank, System der christlichen Wahrheit II, 207.

[2]) vgl. auch Alford bei Hincks, The teaching of the apostle Peter concerning the scope of Christianity, Andover Review 1888, IX, 343: „if καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη may mean: ‚the gospel was preached to some during their lifetime who are now dead‘, exegesis has no longer any fixed rule, and Scripture may be made to prove anything.“

Digitized by Google

weis auf die Predigt an die Toten; denn wenn als deren Zweck nicht einfach bezeichnet wird: damit sie gerichtet werden könnten, so ist das gerade eine besondere Feinheit, die der Verfasser gewiss beabsichtigt hat. Nicht deshalb ist ja nach Gottes Ratschluss auch den Toten das Evangelium gepredigt worden, damit sie beim Gericht verantwortlich gemacht, sondern damit sie selig werden könnten. Aber dieser Gedanke kam dem Verfasser erst beim Schreiben oder Diktieren und daraus erklärt sich nun erst völlig die eigentümliche Fassung des Finalsatzes: ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι. Der Vers braucht also nicht einmal, wie Luther[1]) vorschlug, im einzelnen korrigiert zu werden, sondern bestätigt vielmehr aufs deutlichste unsere frühere Erklärung von 3, 19 f. als einem ursprünglichen Bestandteil unseres Briefes. Nur von dort aus ist nämlich das einfache εὐηγγελίσθη verständlich, während es ohne dies gewiss einen Zusatz erhalten hätte, in dem das Subjekt dieser Predigt genannt worden wäre. Vor allem aber treten hier für die Zeitgenossen Noahs die vorchristlichen Toten überhaupt ein, so dass wir zugleich sehen, nicht nur die Heiden, auch die Juden sind für den Verfasser unseres Briefes Unwissenheitssünder[2]).

Und doch könnte gegen diese ganze Ableitung der Vorstellung von der Hadespredigt Christi eingewandt werden, dass sie doch nur den bis dahin Verstorbenen, nicht den später noch in ähnlicher Lage Sterbenden zu gute komme. Ja man hat diesem Bedenken zu lieb sogar εὐηγγελίσθη trotz 3, 19 von einer Predigt der Apostel verstehen wollen[3]) oder, da das auch noch nicht viel half, als aoristus gnomicus gefasst[4]). Aber das geht selbstverständlich nicht an; und noch weniger kann der Aorist beides ausdrücken, dass das Evangelium den Toten verkündigt ward und fortwährend verkündigt wird[5]). Vielmehr hat die

---

[1]) Erl. Ausg. 51, 467. 52, 162 f.

[2]) vgl. dazu Blom, Bijdrage tot verklaring van 1 Petr. III: 18—IV: 6, Theologisch Tijdschrift 1874, 505.

[3]) So Baur, Theologische Jahrbücher 1856, 217 f., Vorlesungen über neutestamentliche Theologie 291, 1.

[4]) So Beza, Testamentum novum II, 438 und noch Fuller, Defense of the version of King James I., 23.

[5]) Gegen König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt 36 f., May-

Digitized by Google

Predigt bereits stattgefunden und wird also den zur Zeit des Briefschreibers und bis zum Ende der Tage noch ohne Kenntnis des Evangeliums Sterbenden nicht mehr zu Gute kommen. Aber warum nun eben nicht? Sollte der Verfasser, wie Knapp[1]) meinte, diese Späteren deshalb ignoriert haben, weil sie im Vergleich zu den früher Verstorbenen eine verschwindend kleine Anzahl bildeten? Das wäre doch, wie es auch um die Entstehungszeit unseres Briefes stehen mag, unter allen Umständen ein recht merkwürdiger Grund, um so mehr, als dem Verfasser eigentlich seine Zeitgenossen am nächsten stehen mussten. Ihre Nichtberücksichtigung wird sich also vielmehr daraus erklären, dass sie nach seiner Meinung gar nicht in derselben Lage waren, d. h. dass sie bei Lebzeiten das Evangelium gehört hatten. Wie Paulus I. Th. 1, 8, Röm. 1, 8. 10, 18. 15, 19, Kol. 1, 23, so wird auch er vorausgesetzt haben, dass in alle Lande ausgegangen sei ihr Schall, eine Voraussetzung, die ja bei der Missionsmethode des Paulus, vor allem in Handelsstädten und Kolonien zu predigen, von denen sich dann das Evangelium von selbst weiter ausbreitete[2]), und zugleich bei der Beschränktheit seines Gesichtskreises auf das römische Reich in der That nahe genug lag. Ja für unseren Brief kam noch hinzu, dass nach Ausweis der Adresse, die für nicht ursprünglich zu halten ich keinen irgendwie durchschlagenden Grund sehe[3]), zu seiner Zeit wenigstens in Kleinasien in allen Provinzen — denn so sind die Namen zu verstehen — Christen existierten, und zwar wohl, da sie hier und anderwärts (5, 9) bereits von der römischen Obrigkeit gerichtlich verfolgt wurden[4]), nicht in zu geringer Anzahl. Dann aber konnte es in der That als ausgeschlossen erscheinen, dass

---

wahlen, Der Tod, das Totenreich und der Zustand der von hier abgeschiedenen Seelen 1854, 59 ff., Dorner, System der christlichen Glaubenslehre II, 1880. ²1886, 665.

[1]) Jahrb. für deutsche Theologie 1878, 221.

[2]) vgl. Clemen, Die Adressaten des Galaterbriefs, Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie 1894, 407 f.

[3]) Gegen Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 1897, 457 ff.

[4]) vgl. Holtzmann, Lehrbuch der Einleitung in das neue Testament 1885. ³1892, 312, Jülicher, Einleitung in das neue Testament 1894, 135.

Digitized by Google

jetzt noch jemand ohne Kenntnis des Evangeliums stürbe, dem es also erst in der Unterwelt hätte gepredigt werden müssen.

So bleibt nur der dritte Einwurf übrig, der uns wieder länger beschäftigen wird: warum musste jenen Toten gerade Christus predigen? Das folgte allerdings aus der oben (S. 134) wiedergegebenen Erwägung noch nicht und ebensowenig, so können wir gleich hinzusetzen, aus den anderen, sonst vielfach angegebenen Gründen. Wenn nämlich Kattenbusch[1]) vermutungsweise an jenes von Justin (dial. 72. 298 B C) und Irenäus (adv. haer. III, 20, 4. IV, 22, 1. 33, 1. 12. V, 31, 1) zitierte und bald Jeremia, bald Jesaja zugeschriebene Wort erinnert hat: ἐμνήσθη κύριος ὁ θεὸς ἅγιος Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ — so ist dasselbe zwar in seiner ersten Hälfte vielleicht jüdischen, in seiner zweiten aber, auf die hier alles ankommt, doch wohl erst christlichen Ursprungs, also zur genügenden Erklärung unserer Stelle ungeeignet. Und noch unwahrscheinlicher ist es, dass man durch diese Annahme die Leere zwischen Tod und Auferstehung Christi habe ausfüllen wollen, wie Huidekoper[2]), von Soden[3]), Holtzmann[4]) und bedingungsweise auch wieder Kattenbusch[5]) wollten: denn derartige Reflexionen lagen den Christen des ersten Jahrhunderts sicher ganz fern. Wenn also I. Pe. 3, 19 eine Hadespredigt Christi gelehrt wird, so muss das noch einen anderen Grund gehabt haben, so muss man zunächst von vornherein überzeugt gewesen sein, dass er überhaupt eine Zeit lang im Hades zugebracht hatte.

Und in der That folgte das unmittelbar aus den damaligen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode; denn nach denselben beginnt die schliessliche Seligkeit oder Verdammnis nicht sofort

---

[1]) Christl. Welt 1889, 628.

[2]) The belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the underworld 1854. [7] 1887, 129.

[3]) Handkommentar zum neuen Testament III, 2, [1] 132; in der 3. Aufl. weggelassen.

[4]) Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie 1897, II, 318.

[5]) „Niedergefahren zur Hölle", Christl. Welt 1889, 547.

Digitized by Google

nach dem Ableben, sondern geht ihr zunächst ein Zwischenzustand in der Unterwelt voraus[1]).

Gelegentlich freilich postulieren schon die alttestamentlichen Sänger, wenn überhaupt, dann auch gleich nach dem Tode eine Vereinigung mit Gott (Ps. 16, 10. 73, 24)[2]); und ebenso kennt das Buch Henoch (32, 2 ff. 60, 8. 23. 61, 12. 70, 3 f. 77, 3. 87, 3. 89, 52. 106, 8) im Osten der Erde einen Garten der Gerechtigkeit, in dem schon jetzt die Auserwählten und Gerechten wohnen[3]). Auch die schöne Schilderung des Loses der Frommen Weissh. 3, 1 ff. bezieht sich wohl auf die Zeit gleich nach dem Tode[4]); ausdrücklich heisst es IV. Macc. 17, 18 von den Opfern des Antiochus: τῷ θείῳ νῦν παρειστήκασιν θρόνῳ, καὶ τὸν μακάριον βιοῦσιν αἰῶνα (vgl. auch V. 5). Der vierte Esra weiss 7, 28 von solchen, mit denen der Messias[5]) am Ende der Tage erscheinen wird und erwartet 14, 9 für seinen Helden selbst eine Himmelfahrt, ebenso wie die Apokalypse Baruch 48, 30 für den ihrigen[6]). Und desgleichen findet sich in der späteren rabbinischen Litteratur hin und wieder die Anschauung, dass die Frommen sofort zu Gott aufsteigen, während die Gottlosen entweder ruhelos umherirren oder bei den Unbeschnittenen ihre Stätte finden[7]).

---

[1]) Zumeist gegen Korff, Unmittelbar in das himmlische Paradies 1897, 11 ff.

[2]) vgl. zuletzt Salmond, The Christian doctrine of immortality 237 ff.

[3]) vgl. Stave, Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum 1898, 192, der aber diese und die später zu besprechenden Anschauungen nicht genügend sondert, noch weniger Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht 1896, 72 f. Die Anschauungen der Geheimnisse Henochs sind in dieser Beziehung in der That unklar.

[4]) vgl. Pfleiderer, Der Paulinismus 1873. ²1890, 28, Das Urchristentum 1887, 159 f., Dalman, Hades, Herzogs Realencyclopädie ³ VII, 1899, 298.

[5]) vgl. Gunkel bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments II, 370 f.

[6]) Im übrigen vgl. Clemen, Die Zusammensetzung des Buches Henoch, der Apokalypse des Baruch und des vierten Buches Esra, Theol. Studien und Kritiken 1898, 233.

[7]) vgl. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie 323 ff.; Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung

Digitized by Google

Ähnlich ruft dann Stephanus act. 7, 59 unter den Steinwürfen seiner Feinde: κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου, erwartet also unmittelbar mit Christo vereinigt zu werden. Und vor allem spricht sich Paulus mehrfach in diesem Sinne aus, zuerst und am deutlichsten II. Kor. 5, 1 ff., wo namentlich V. 3 die Beziehung auf einen späteren Zeitpunkt ausschliesst, das ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον V. 8 also nicht auf eine rein geistige Gemeinschaft mit Christo gedeutet werden darf[1]). Freilich kann dann auch das Gericht, das nach V. 10 Christus und doch wohl am Ende der Tage halten wird, für den Apostel nur noch die Bedeutung haben, die frühere Entscheidung zu bestätigen; aber in demselben Sinne erscheint es ja bekanntlich auch im Johannesevangelium. Wir werden daher ähnlich auch im Römerbrief das οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ . . . δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν 8, 38 f. und im Philipperbrief das σὺν Χριστῷ εἶναι 1, 23 gleich nach dem Tode eintretend denken — obwohl 3, 11 die ἐξανάστασις ἐκ νεκρῶν erwartet und V. 21 scheinbar von dem wiederkommenden Christus gesagt wird: μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ[2]). Desgleichen ist im Hebräerbrief 12, 23, wie wir schon oben (S. 119) sahen, von πνεύματα δικαίων τετελειωμένων die Rede, die

---

und Gericht 72 führt auch das Testament Abrahams an, das aber sicher später ist.

[1]) vgl. Pfleiderer, Der Paulinismus [2] 275 ff., Das Urchristentum 298 ff., Schmiedel, Handkommentar zum neuen Testament II, 1, 1890. [2] 1892, 238 ff., Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, 1892, 266 ff., Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht 59 ff., Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II, 193 ff.; gegen Weiss, Biblische Theologie des neuen Testaments 1868. [5] 1888, 391, 4. 392, Klöpper, Der zweite Korintherbrief 1882, 249 ff., Heinrici, Das zweite Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier 1887, 237 ff.

[2]) vgl. auch Weiss, Biblische Theologie des neuen Testaments [5] 415, 6, Biedermann, Christliche Dogmatik 1869. [2] II, 1885, 165, Haupt bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament VIII. IX, [7] bez. [6] 1897 (Philipperbrief) 41, 3. — Wenn Falke, Die Lehre von der ewigen Verdammnis 91 auch I. Kor. 15, 54 ff. zitiert, so wird das doch ausdrücklich auf die Endzeit bezogen; vollends wenn er aus dem κοιμᾶσθαι gegen die Hadesvorstellung polemisiert, so verkennt er deren Ursprung, der oben zur Sprache kommen wird.

Digitized by Google

schon jetzt das himmlische Jerusalem bevölkern — und doch 6, 2. 11, 35 von der ἀνάστασις νεκρῶν am Ende der Tage[1]). Auch Joh. 14, 2 f., das Wort von den vielen Wohnungen in des Vaters Hause und 12, 26. 17, 24, die Verheissungen von der Vereinigung der Jünger mit ihrem Herrn beziehen sich vielleicht auf die Zeit gleich nach dem Tode[2]); sicher wird Offenb. 6, 9 ff. 7, 9 ff. vorausgesetzt, dass die Märtyrer schon jetzt vor Gottes Thron stehen, wenngleich noch nicht der vollen Seligkeit teilhaftig. Und danach sind vielleicht auch die oben angeführten paulinischen Stellen auf den Apostel und seine Gefährten einzuschränken[3]); zumal dann erst das τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ II. Kor. 5, 10 recht motiviert zu sein scheint, wenn Paulus vorher nur von sich selbst gesprochen hatte.

Jedenfalls wird in der ausserkanonischen Litteratur des Urchristentums, soweit in ihr jene Anschauung vorkommt, zumeist auch ausdrücklich diese Einschränkung gemacht. Vorausgesetzt wird sie vielleicht schon in jener christlichen Apokalypse aus den Jahren 64—68, die ich in der asc. Jes. 3, 13 — 4, 22 nachgewiesen zu haben glaube[4]). Denn wenn es hier auch 4, 16 nach Dillmans Übersetzung allgemein heisst: „sancti autem cum Domino venient cum vestibus suis, quae supra repositae sunt in septimo coelo“ — so sind darunter wenigstens nach 9, 17 nicht alle zu verstehen. Ebenso vielleicht I. Cl. 5, 4. 7, wo man das

---

[1]) vgl. Biedermann, Christliche Dogmatik [2] II, 167 f., von Soden, Handkommentar zum neuen Testament III, 2, [3] 101 f. — Über 9, 27 siehe unten.

[2]) vgl. Salmond, The Christian doctrine of immortality 350 ff., Falke, Die Lehre von der ewigen Verdammnis 91 f.

[3]) vgl. Bretschneider, Handbuch der Dogmatik 1814. [4] 1838, II, 385 ff., Meyer, Kommentar über das Neue Testament VI, 1840. [3] 1856, 103, Zeller, Die Lehre des neuen Testaments vom Zustande nach dem Tode, Theol. Jahrbücher 1847, 402 ff., Hoekstra, Over de echtheid van den brief aan de Philippensen, Theologische Tijdschrift 1875, 442 f., Klöpper, Der zweite Korintherbrief 260, Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 1893, 237 f. 296 f. 302, Clemen, Die Reihenfolge der paulinischen Hauptbriefe, Theol. Studien und Kritiken 1897, 227, Holtzmann, Neutestamentliche Theologie II, 193.

[4]) Die Himmelfahrt des Jesaja, Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie 1896, 388 ff., Nochmals der Märtyrertod des Petrus in der ascensio Jesajae ebenda 1897, 455 f.

Digitized by Google

μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης oder εἰς τὸν ἅγιον τόπον angesichts deutlicherer Stellen bei Ignatius (ad. Eph. 10, 1. 12, 2, Magn. 14, 1, Trall. 12, 2. 13, 3, Rom. 1, 2. 2, 1 f. 4, 1. 6, 1 f. 7, 2. 8, 3. 9, 2, Sm. 9, 2, Pol. 7, 1) und Polykarp (9, 2, mart. Pol. 14, 1) allerdings auf Vereinigung mit Gott deuten wird, während dagegen der ὡρισμένος τόπος Barn. 19, 1 (vgl. II. Cl. 1, 2) auch anderwärts gesucht werden kann[1]). Freilich bei Hermas (vis. 1, 1, 5) ist auch die Rhode in den Himmel aufgenommen und nach der Petrusapokalypse V. 15 bewohnen die Gerechten überhaupt μέγιστον χῶρον ἐκτὸς τούτου τοῦ κόσμου, ὑπέρλαμπρον τῷ φωτί κτλ. Aber Justin (dial. 80. 306 D. 307 A.) verdammt diejenigen, οἳ . . . λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν, wenngleich er davon vielleicht die Märtyrer ausgenommen hat (vgl. ap. I, 8. 57 A. II, 2. 43 C, dial. 46. 265 C), ebenso wie Irenäus (adv. haer. IV, 16, 4. 31, 3. 33, 9), der sich im übrigen mit jenem übereinstimmend ausspricht (V, 31, 2). Auch Tertullian[2]) sagt de an. 55: „nulli patet caelum, terra adhuc salva, ne dixerim clausa," und de resurr. carn. 43: „nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet, non inferis, diversurus". An der erstangeführten Stelle beweist er dies näher aus ap. 6, 9 ff. und den Akten der Perpetua[3]): „Quomodo Joanni in spiritu paradisi regio revelata, quae subicitur altari, nullas alias animas apud se praeter martyrum ostendit? Quomodo Perpetua fortissima martyr sub die passionis in revelatione paradisi solos illic commartyres suos vidit, nisi quia nullis romphaea paradisi ianitrix cedit nisi qui in Christo decesserint, non in Adam?" und beschreibt endlich

[1]) Teils mit, teils gegen Huidekoper, The belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the underworld ⁷ 118, Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit 1896, 80 f.

[2]) Wenn Thudichum, Glaubensbekenntnisse der Apostel und des Athanasius 1898, 25 f., die Schrift de anima für unecht erklärt, so braucht man, um ihn zu widerlegen, nur die von ihm gegebene Begründung seiner These anzuführen: „woher soll denn dieser Tertullianus allein von allen Christen im zweiten Jahrhundert so genaue Kunde von der Niederfahrt Christi erhalten haben?"

[3]) vgl. dazu Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie 335, 1.

Digitized by Google

apol. 47 das Paradies als locum divinae amoenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatum, maceria quadam igneae illius zonae a notitia orbis communis segregatum. Ähnlich scheint Clemens Alexandrinus geurteilt zu haben (strom. IV, 4, 14. 7, 44. 11, 80, ed. Dindorf II, 323 f. 341. 362), während dagegen Origenes (de princ. II, 11, 6, ed. Lommatzsch XXI, 251), freilich nur als seine Meinung, äussert, „quod sancti quique discedentes de hac vita, permanebunt in loco aliquo in terra posito, quem paradisum dicit scriptura divina, velut in quodam eruditionis loco, et, ut ita dixerim, auditorio vel schola animarum, in qua de omnibus his, quae in terra viderant, doceantur". Auch Cyprian scheint de mortal. 20. 26 (corp. script. eccl. lat. III, 1, 309. 313) alle Frommen gleich nach dem Tode mit Gott und Christus vereint werden zu lassen, schränkt das aber anderwärts (de pat. 10, ep. 55, 20, corp. script. eccl. lat. III, 1, 404. 2, 638) doch wieder auf die Märtyrer (und Jungfrauen) ein[1]). Und ebenso urteilen Dionysius von Alexandrien (bei Euseb., h. e. VI, 42, 5. VII, 22, 4), während Methodius von Olympus (conviv. VI, 5. VIII, 2, patr. gr. XVIII, 120 f. 141 A) an ihrer Stelle die παρθένοι nennt. Ja Lactanz erklärt instit. div. VIII, 21, 7 (corp. script. eccl. lat. XIX, 652): „nec tamen quisquam putet animas post mortem protinus iudicari. Nam omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus iudex meritorum faciat examen". Mochte daher auch Dietelmair[2]) zu viel behaupten, wenn er sagte: „neque ullius scriptoris ante IV. saeculum inveni locum, quo fideles post Christum ab inferno absolutos invenerim"; noch weniger hätte doch Huidekoper[3]) behaupten sollen: „in the second and third centuries the Christians as a body seemed themselves exempt at death from the Underworld". Denn in Wahrheit war das immer nur die Meinung einzelner, während die Mehrzahl einen Zwischenzustand in der Unterwelt annahm.

Schon das alte Testament liess ja die Verstorbenen, mochte es nun für sie am Ende der Tage (in welcher Ausdehnung auch immer) eine Auferstehung erwarten oder nicht, in die Scheol

[1]) vgl. ebenda 534 ff.

[2]) Historia dogmatis de descensu Christi ad inferos literaria 1742. 1762, 34.

[3]) Christ's mission to the underworld ⁷112.

Digitized by Google

hinabsteigen, einen dunkeln Raum in den Tiefen der Erde (Ps. 63, 10). Hier schlafen sie (Hiob 14, 12) und sind wie vor ihrer Geburt (Ps. 9, 18, Hiob 30, 23); daher denn auch die Auferstehung, wo sie angenommen wird, als Belebung erscheint. Freilich steht damit der Glaube an Totenbeschwörungen im Widerspruch; aber dazu bedurfte es eben einer Aufhebung des natürlichen Laufes der Dinge, die ausserdem später bestritten ward[1]). Wenn der Verfasser von Jes. 13, 1—14, 23 bei der Ankunft des Königs von Babel die Schatten aufspringen oder vielmehr von der Scheol aufgejagt werden lässt (14, 9), und Ezechiel 31, 16 von Ägypten schreibt: „durch das Getöse ihres Falls machte ich die Völker erzittern, als ich sie in die Unterwelt hinabstiess zu den in die Gruft Hinabgestiegenen, und es trösteten sich in der Unterwelt alle Bäume Edens, die auserlesenen und besten des Libanon, alle Wassertrinkenden" — so handelt es sich dabei wohl nur um eine poetische Bilderrede, wie dies ja bei Ezechiel auch aus dem ferneren Zusammenhang erhellt. Und ebenso, wenn es 32, 23 weiterheisst: „dessen Gräber in den äussersten Winkel der Gruft gelegt sind" oder wenn Spr. 7, 27 von des Todes Kammern die Rede ist.

Die Annahme eines bewussten Fortlebens der Toten und die Unterscheidung verschiedener Abteilungen der Scheol finden wir (neben der schon oben [S. 143] erwähnten Vorstellung von einem Garten der Gerechtigkeit im Osten der Erde) erst im Buche Henoch. Hier werden nämlich 22, 2 ff. vier Hohlräume aufgezählt, zwei für die Frommen, zwei für die Sünder, und wird V. 7 von Abels Geist gesagt: „er klagt über Kain, bis seine Nachkommenschaft von der Oberfläche der Erde hinweggetilgt ist, und seine Nachkommen unter den Nachkommen der Menschen verschwunden sind" (vgl. auch V. 12). Ferner heisst es V. 2 und 9, in der Abteilung für die Geister der Gerechten sei eine helle Wasserquelle, aus der dieselben wohl trinken können, während die

---

[1]) vgl. Stade, Über die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode 1877, 14 f., Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel 1892, 94 ff., Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel 1898, 202, Stave, Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum 161.

Digitized by Google

Gottlosen von Durst gequält werden[1]). Jedenfalls ist später angenommen worden, dass die Verstorbenen gleich nach dem Tode belohnt oder bestraft werden, so dass das Gericht wiederum keine grosse Bedeutung mehr zu haben scheint. In der That sprechen die Jubiläen überhaupt nicht mehr davon[2]) und Josephus sagt ant. XVIII, 1, 3 von den Pharisäern wenigstens: ἀθάνατόν τε ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι, καὶ ὑπὸ χθονὸς δικαιώσεις τε καὶ τιμὰς αἷς ἀρετῆς ἢ κακίας ἐπιτήδευσις ἐν τῷ βίῳ γέγονε, καὶ ταῖς μὲν εἱργμὸν ἀίδιον προτίθεσθαι, ταῖς δὲ ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν (vgl. auch bell. jud. II, 8, 14). Dagegen der vierte Esra unterscheidet 7, 81 ff.[3]) vorläufige und endgiltige Bestrafung und Belohnung, so gut er eben kann, und rechnet dazu auch den Anblick des anderen Teils. Denn wenn auch die Gottlosen — und das stimmt zu der oben (S. 143) erwähnten späteren Anschauung des Judentums — V. 80 und 93 als umherirrend erscheinen, so heisst es doch V. 101 scheinbar von sämtlichen Seelen: „Sieben Tage haben sie Freiheit, um sich in diesen sieben Tagen das, wovon ich gesprochen, zu betrachten; danach werden sie in ihre Kammern versammelt.“ Auch die mit ap. 6, 10 übereinstimmende Frage der Gerechten 4, 35: „Wie lange sollen wir hier noch bleiben? Wann erscheint endlich die Frucht auf der Tenne unseres Lohns?“ mag der Verfasser dadurch mit jener späteren Stelle ausgeglichen haben, dass er sie auf den endgiltigen Lohn bezog. Jedenfalls lässt er (mit der oben [S. 143] erwähnten Ausnahme) alle Verstorbenen in die Scheol gehen, ja der slavische Henoch denkt 42, 3. 5 sogar das auch von ihm angenommene Paradies im Osten zunächst noch leer[4]).

Damit stimmt nun aber wieder die Schilderung des Zustandes nach dem Tode im Gleichnis vom reichen Mann, Lc. 16, 19 ff. überein, die freilich vielfach anders verstanden worden

---

[1]) vgl. Beer bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments II, 253 d.

[2]) vgl. Schwally, Das Leben nach dem Tode 187 f.

[3]) Über die Ursprünglichkeit vgl. Clemen, Theol. Studien und Kritiken 1898, 240, Gunkel bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments II, 350.

[4]) vgl. Morfill and Charles, The book of the secrets of Enoch 1896, 57.

Digitized by Google

ist. Man meint nämlich, weil es V. 23 von dem Reichen heisst: καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, so müsse Lazarus und Abraham anderwärts und zwar im Himmel vorgestellt werden. Aber es geht doch weiter: ὑπάρχων ἐν βασάνοις, eine Näherbestimmung, die überflüssig wäre, wenn schon ᾅδης für sich den Strafort bezeichnete. Und was das andere betrifft, so zeigt z. B. gen. 24, 63 f., wo es sowohl von Isaak als der ihm entgegenkommenden Rebekka heisst: וַיִּשָּׂא עֵינָיו oder וַתִּשָּׂא אֶת־עֵינֶיהָ, dass die Formel nicht notwendig: emporblicken bedeuten kann. Lesen wir doch auch V. 24 nur: πέμψον Λάζαρον und V. 26: ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἐνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται, μηδὲ οἱ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν. Der Aufenthaltsort der Gerechten ist also von dem der Gottlosen nur getrennt und ausserdem, wie bei Henoch, mit Wasser versehen, während diese (so sind die Worte am Schluss von V. 24 zu verstehen) von brennendem Durst geplagt werden. Aber die äusserste Finsternis mit ihrem Heulen und Zähnklappen ist davon noch verschieden, ebenso wie für die Frommen die Auferstehung und Vereinigung mit Gott erst bevorsteht[1]): sonst würde ja Jesus auch Mc. 12, 18 ff. und Par. gegenüber der Sadducäerfrage: ἐν τῇ ἀναστάσει τίνος αὐτῶν ἔσται γυνή; aus dem Begriff Gottes als eines Gottes der Lebenden vielmehr schliessen, dass die Patriarchen schon jetzt bei ihm weilten.

Und ebenso steht es im allgemeinen bei Paulus, der I. Th. 4, 13 ff. zur Beruhigung dieser Christen über ihre Verstorbenen[2]) gewiss nicht auf deren Auferweckung bei der Parusie verwiesen hätte, wenn er sie schon vorher bei Christus dachte. Ja, gerade weil man dies nach dem Satze I. Kor. 15, 20: νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων hätte annehmen können, fuhr er V. 23 fort: ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. Dann aber wird eben auch an den anderen Stellen bei Paulus und in der nachpaulinischen Litteratur, wo von der Auferstehung und dem Gericht die Rede ist, zugleich ein Zwischenzustand vorausgesetzt werden. Ja ap. 20, 13 heisst es ausdrücklich: καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης

[1]) Auch gegen Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II, 1899, 624 f.

[2]) vgl. Clemen, Paulus und die Gemeinde zu Thessalonike, Neue kirchl. Zeitschrift 1896, 150 f.

Digitized by Google

ἔδωκαν τοὺς νεκροὺς τοὺς ἐν αὐτοῖς, καὶ ἐκρίθησαν ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν.

Auch die späteren christlichen Schriftsteller sind im allgemeinen derselben Meinung, wenngleich sie, wie die neutestamentlichen, auf den Zwischenzustand, als für sie weniger wichtig, nur selten näher eingehen. Das thut eigentlich erst Tertullian, der an der schon oben (S. 146) zitierten Stelle de an. 55 sagt: „habes et regionem inferum subterraneam credere, et illos cubito pellere qui satis superbe non putent animas fidelium inferis dignas“ und sich dafür auf seine (verlorene) Schrift über das Paradies beruft, wo er gelehrt habe „omnem animam sequestrari apud inferos, in diem Domini“ (vgl. de idol. 13, de resurr. carn. 17). So erklärt er denn auch (Kap. 7. 58) das Gleichnis vom reichen Mann und sagt adv. Marc. IV, 34 nur: „aliud enim inferi, ut puto, aliud quoque Abrahae sinus . . . eam itaque regionem sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, sublimiorem tamen inferis, interim refrigerium praebituram animabus iustorum, donec consummatio rerum resurrectionem omnium plenitudine mercedis expungat, tunc apparitura caelesti promissione.“ Und ebenso spricht sich Hippolyt (adv. Gr., ed. Lagarde 68 f.) und Novatian (de trin. 1, patr. lat. III, 888) aus. Ja noch Hilarius von Poitiers sagt enarr. in ps. 138, 22 (corp. scr. eccl. lat. XXII, 759) „humanae istae lex necessitatis est, ut consepultis corporibus ad inferos animae descendant“.

Dann aber verstand es sich gewiss auch von Christus für das Urchristentum im allgemeinen von selbst, dass er nach dem Tode in den Hades eingegangen sei[1]). Haben doch zahlreiche

[1]) vgl. König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt 8: „Wenn von Cölln, Bibl. Theol. II, 307, sagt: ‚Bei Petrus, dem diese Ansicht (die Höllenfahrt) eigentümlich ist, scheint sich dieses Herabsteigen Christi zur Unterwelt aus der Vorstellung entwickelt zu haben, dass auch die Seele Jesu nach seinem Tode sich zu den Schicksalen der Menschenseelen habe herab'assen müssen, oder an den gemeinschaftlichen Versammlungsort der abgeschiedenen Seelen habe gelangen müssen‘ — so habe ich im Gegenteil die Überzeugung, dass kein Apostel die Sache anders sich gedacht habe, ja ich möchte sagen, als Jude nicht anders sich habe vorstellen können“, und 79: „Wenn Pott es dahingestellt sein lassen möchte, ob überhaupt die Kirchenlehrer des 1. Jahrhunderts an die Höllenfahrt Christi auch nur gedacht haben, so kann mit weit grösserem Rechte

Digitized by Google

Väter den descensus ausdrücklich auf jenes Gesetz zurückgeführt[1]) — auch dann noch, als dasselbe, wie sich zeigen wird, nicht mehr als geltend angesehen wurde. Vollends für das neue Testament wäre jene Annahme auch dann zu machen, wenn sie sich mit keiner Stelle (ausser I. Pe. 3) belegen liesse.

Und in der That gehören die meisten dafür beigebrachten Stellen, ebenso wie die aus dem alten Testament, überhaupt nicht hierher oder können wenigstens erst nachträglich so verstanden werden. Aber auch so bleiben eine Reihe anderer übrig, die sicher oder wenigstens höchst wahrscheinlich so zu verstehen sind — obwohl auch dies noch vielfach bestritten wird und daher im einzelnen nachgewiesen werden muss.

Beginnen wir mit dem Wort Mt. 12, 40: ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας — so ist ausserdem noch eine Untersuchung über seine Echtheit erforderlich. Denn wenn auch für die allgemeine Frage, die uns hier beschäftigt, die Aussage ihren Wert behielte, obwohl sie nicht auf Jesus zurückginge, so wird es doch um des gleich Folgenden willen wichtig sein, auch ihre Geschichtlichkeit zu untersuchen. Man bestreitet dieselbe nämlich in weiten Kreisen[2]) und aus verschiedenen Gründen.

---

behauptet werden, es könne keinen einzigen gegeben haben, der nicht nach den Vorstellungen von Scheol und Hades, als dem Sammelplatz aller abgeschiedenen Seelen, notwendigerweise glauben und annehmen musste, dass auch Christi Seele in den Scheol oder Hades gegangen sei".

[1]) vgl. Ir., adv. haer. V, 31, 2: „dominus legem mortis servavit, ut fieret primogenitus a mortuis et commoratus usque ad tertiam diem in inferioribus terrae", Tert., de an. 55: „Christus Deus ... huic quoque legi satisfecit forma humanae mortis apud inferos functus etc.", Hilar, enarr. in ps. 53, 14 (corp. scr. eccl. lat. XXII, 146): „ad explendam hominis naturam etiam morti se, id est discessioni se tanquam animae corporisque subiecit, et ad infernas sedes, id quod homini debitum videtur esse, penetravit"; in ps. 138, 22 nach dem oben angeführten: „quam descensionem Dominus ad consummationem veri hominis non recusavit"; für später King, Historia symboli apostolici 1702. 1706, 190 f. (IV, 52 f.), Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 142. 153.

[2]) vgl. neuerdings Bleek, Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien 1862, I, 500 ff., Beyschlag, Das Leben Jesu 1885. ² 1887, I, 233, Pfleiderer, Das Urchristentum 512, Holtzmann, Handkommentar zum

Digitized by Google

Das geringste Bedenken ist dies, dass die Stelle nur bei dem ersten Evangelisten steht, während der dritte 11, 30 liest: καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευείταις σημεῖον, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ. Meyer[1]), Weiss[2]), Plummer[3]) und Kähler[4]) haben zwar versucht, auch diese Fassung im Sinne von Mt. 12, 40 zu verstehen und werden in der That damit Recht behalten, dass man sich für die Deutung des Jonazeichens auf die Predigt des Propheten nicht ohne weiteres auf Lc. 11, 32 berufen darf. Denn dieses Wort schliesst sich an den Hinweis auf die Königin von Saba an, die beim Gericht wider dies Geschlecht auftreten werde, und könnte also ebenfalls einen neuen Gedanken enthalten. Aber möglich bleibt es doch auch, dass schon V. 30 mit dem Zeichen die Predigt des Jona und Jesu gemeint ist — trotz des ἔσται, das auf den Erfolg der letzteren bezogen werden mag. Denn wenn man dagegen einwendet, sonst bezeichne Jesus seine Predigt allein nicht als Entscheidungspunkt, so hat er doch seinen Wundern nirgends grosse Bedeutung beigelegt. Sollte aber doch seine Auferstehung, wie dort das Fischwunder, das Zeichen sein, so hätte das mindestens gesagt werden müssen; denn den Lucasbericht konnte kein Mensch so verstehen. Das wird also den Gegnern der Echtheit von Mt. 12, 40 zuzugeben sein; aber bewiesen ist damit offenbar noch nichts — sonst könnte ja auch aus Mc. 8, 12 (ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον) geschlossen werden, dass ursprünglich vom Jonazeichen überhaupt keine Rede war.

Wohl aber lässt sich nun in der That zeigen, dass das Wort bei Matthäus nicht hierher passt; schon deshalb nicht, weil es ja vorher heisst: γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ. Ferner hätte doch dann die Auferstehung genannt werden müssen, nicht oder wenigstens nicht

---

neuen Testament I, 1, 1889. ²1892, 138, Eichhorn, Das Abendmahl im neuen Testament, Hefte zur christl. Welt 36, 1898, 13, Jacoby, Neutestamentliche Ethik 1899, 57.

[1]) Kommentar über das Neue Testament I, 1832. ⁵2, 1867, 417 f.

[2]) Das Leben Jesu 1882. ³1888, II, 213.

[3]) A critical and exegetical commentary on the gospel according to St. Luke 1896, 306 f.

[4]) Dogmatische Zeitfragen 1898, II, 163, 3.

Digitized by Google

bloss der Aufenthalt im Innern der Erde. Aber konnte sie, von der es nichts sah, überhaupt für dieses Geschlecht ein Zeichen sein? Ja von der wunderbaren Errettung des Jona (die aber wieder nicht erwähnt wird) hatten die Niniviten wenigstens nach dem Buche Jona nicht einmal gehört. Das Zeichen konnte also für sie ursprünglich nur die Predigt des Jona sein, wie für dieses Geschlecht die Jesu; und von ihr allein ist ja nun auch in V. 41 die Rede: ἄνδρες Νινευεῖται μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ. Kann doch auch in der Parallelstelle 16, 2 ff., wo ℵ B und drei Majuskeln den ursprünglichen Text verkürzt haben, das Jonazeichen nur von der Predigt verstanden werden. Denn wenn Jesus V. 3 frägt: τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε διακρίνειν; so setzt er voraus, dass die Zeichen schon zu sehen sind, nicht erst wie seine Auferstehung bevorstehen. Aber auch die Wunder Jesu sind darunter nicht zu verstehen — denn zu ihnen fehlt bei Jona die Analogie —, sondern nur seine Predigt. Ja nun verstehen wir auch, wie Mc. 8, 12 das Jonazeichen überhaupt nicht erwähnt werden kann: die Predigt Jesu war doch schon vorhanden und brauchte dem damaligen Geschlecht nicht erst gegeben zu werden, während seine Auferstehung erst bevorstand und also erwähnt hätte werden müssen — wenn sie gemeint hätte sein können. Mt. 12, 40, wo wir sie jetzt finden sollen, wird also ursprünglich nicht in diesen Zusammenhang gehört haben, könnte aber allerdings bei anderer Gelegenheit von Jesu gesprochen sein, wofür schon dies spricht, dass der Vers, wenn er von einem späteren eingeschaltet wäre, wohl deutlicher ausgesprochen hätte, was er besagen sollte[1]).

Freilich hat man auch dagegen eingewandt, dass Jesus wohl überhaupt seine Auferstehung nicht so bestimmt vorausgesagt habe, wie es hier der Fall ist. Hätte er es nämlich gethan, so wäre die Mutlosigkeit seiner Jünger nach seinem Tode, wie sie allerdings berichtet wird, schlechthin unverständlich. Aber dann dürfte er auch von diesem selbst nicht geredet haben, was doch in jeder Beziehung unannehmbar ist. Ja, mit der Geschichtlich-

[1]) vgl. auch Runze, Das Zeichen des Menschensohnes und der Doppelsinn des Jonazeichens, Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft III, 1897, 59. 96. 117. 119. 121, dem ich freilich im übrigen, ebenso wie Schmiedel, Lit. Centralblatt 1897, 513 ff., nicht zustimmen kann.

Digitized by Google

keit der Weissagungen über seinen Tod ist zugleich auch die derjenigen über seine Auferstehung bewiesen, die nicht nur mit jenen zusammenstehen, sondern auch innerlich zusammengehören. Kommt doch hinzu, dass nach dem ältesten Evangelisten, Marcus (8, 31. 9, 31. 10, 34) die Auferstehung nach drei Tagen erfolgen soll, während sie nach der ältesten Überlieferung (I. Kor. 15, 4, Lc. 24, 21. 46, act. 10, 40) am dritten Tage erfolgt ist und die späteren Evangelisten (Mt. 16, 21. 17, 23. 20, 19, Lc. 9, 22. 18, 33. 24, 7) danach auch jene Weissagungen korrigiert haben[1]). Noch weniger kann aber die Zeitbestimmung Mt. 12, 40: τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας ex eventu erklärt werden: denn wenn Lightfoot[2]) meinte, ursprünglich sei von drei יממין die Rede gewesen, worunter nach den Rabbinen sowohl ein Tag oder eine Nacht als beide zusammen verstanden werden konnten, so ist auch dies durch die Grundstelle Jon. 2, 1 ausgeschlossen. Vielmehr mag der Widerspruch mit der Überlieferung auch die Weglassung dieses Worts beim dritten Evangelisten verursacht haben, während dagegen das sogenannte Didaskaliaevangelium um seinetwillen die Auferstehung auf den Ostermontag verlegte[3]). Wie das: „nach drei Tagen", so hat man eben nachmals auch das: „drei Tage und drei Nächte" buchstäblich verstanden; dann aber wird Mt. 12, 40 so wenig wie die anderen, vorhin erwähnten Stellen späteren Ursprungs sein, sondern vielmehr auf Jesus selbst zurückgehen.

Und doch würde uns damit noch nichts geholfen sein, wenn die καρδία τῆς γῆς mit de Wette[4]), Güder[5]), Bleek[6]) u. a. nur auf das Grab und nicht die Scheol zu beziehen wäre. Indes die Beweise dafür sind, wie z. B. auch Bleek selbst eingesteht,

[1]) vgl. Clemen, Der Ursprung des heiligen Abendmahls, Hefte zur christl. Welt 37, 1898, 13 ff. und zu dem letzten Punkt namentlich auch Kähler, Dogmatische Zeitfragen II, 209 ff.

[2]) Horae hebraicae talmudicae 1675, 353 f.

[3]) vgl. Resch, Agrapha, Texte und Untersuchungen V, 1889, 409. 411. Ähnlich übrigens wieder Jones, The time of the death and resurrection of Jesus, Biblical World 1894, 505 ff.

[4]) Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum neuen Testament I, 1, 1836. ²1838, 133.

[5]) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 17 ff.

[6]) Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien I, 500 f.

Digitized by Google

in keiner Weise zwingend. Beruft man sich nämlich auf einzelne Stellen im alten Testament, wo לֵב nicht sowohl die Mitte, als das Innere bedeute — so wenn es dt. 4, 11 von der Erscheinung Jehovas auf dem Horeb heisse: וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ עַד־ לֵב הַשָּׁמָיִם oder II. Sam. 18, 14 vom Tode Absaloms: וַיִּתְקָעֵם בְּלֵב אַבְשָׁלוֹם עוֹדֶנּוּ חַי בְּלֵב הָאֵלָה — so hat darauf schon Meyer[1]) geantwortet: „man verkennt an solchen Stellen das Plastische der Darstellung, wenn man לֵב nicht auf das tief Inwendige bezieht". Und wenn zum anderen an unserer Stelle der Ausdruck καρδία τῆς γῆς durch das καρδία θαλάσσης Jon. 2, 4 veranlasst sein könnte, so beweist doch auch dies noch nicht, dass er vom Grab verstanden werden müsste. Im Gegenteil: wenn es im Vers vorher heisst: ἐκ κοιλίας ᾅδου κραυγῆς μου ἤκουσας φωνῆς μου — so musste es doch wohl näher liegen, den Aufenthalt im Fischleib mit demjenigen in der Unterwelt gleichzusetzen. Dass der im Fischbauche betende Jona und der blos im Grabe liegende Jesus eine zu schreiende Dissonanz bilden würden, während der betende Prophet, der einzig und allein mitten unter Heiden sollte gesendet werden, sehr wohl auf den Messias, der im Hades den Heiden das Evangelium verkündigt, hindeuten könnte[2]), braucht man also noch gar nicht einmal geltend zu machen; um so weniger, als von der Thätigkeit Jesu hier überhaupt keine Rede ist. Vielmehr ist es auch so schon durchaus begründet, wenn auch neuerdings wieder Bretschneider[3]), Olshausen[4]), Meyer[5]), König[6]), Stier[7]), von Hofmann[8]), Hölemann[9]), Kahnis[10]), Keil[11]), Weiss[12]), Holtzmann[13]),

---

[1]) Kommentar über das Neue Testament I, 1 [6], 1876, 295*.

[2]) vgl. König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt 55.

[3]) Handbuch der Dogmatik [4] II, 222.

[4]) Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des neuen Testaments I, 1830, 409.

[5]) Kommentar über das neue Testament I, 1 [6], 295*.

[6]) Die Lehre von Christi Höllenfahrt 54 f.

[7]) Die Reden Jesu II, 1844, 52.

[8]) Der Schriftbeweis [2] II, 1, 488. [9]) Bibelstudien II, 1861, 104.

[10]) Die lutherische Dogmatik I, 1861, 508.

[11]) Kommentar über das Evangelium des Matthäus 1877, 300.

[12]) Kommentar über das Neue Testament I, 2, [9] 1898, 243 f.

[13]) Handkommentar über das neue Testament [2] I, 1, 138.

Digitized by Google

Märker[1]), Falke[2]), von Schubert[3]), Zahn[4]), Vollert[5]) unsere Stelle vom descensus deuten.

Hat nun aber Jesus einen solchen erwartet, dann werden wir von ihm auch das Wort Lc. 23, 43: ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ verstehen müssen. Freilich wird dabei vorausgesetzt, dass hier wirklich ein echtes Herrenwort vorliegt; aber auch dies wird sich zeigen lassen, obwohl es beinah noch öfter, als mit Bezug auf Mt. 12, 40 bestritten wird[6]).

Zunächst nämlich macht man auch hier geltend, dass die anderen Evangelisten entweder, wie der vierte, von Reden der Schächer überhaupt nichts wissen oder, wie der erste (27, 44) und zweite (15, 32), nur von Schmähungen gegen Jesum berichten. Aber derartige Widersprüche finden sich doch gerade in der Leidens- und Herrlichkeitsgeschichte auch sonst nicht selten, so über Tag und Stunde der Kreuzigung, Ort der Erscheinungen des Auferstandenen u. s. w. Die späteren Evangelisten folgen eben hier zumal auch selbständigen Überlieferungen, unter denen eine Entscheidung zu treffen ist; will man also in unserm Fall gerade den Lukasbericht verwerfen, so muss man dafür noch andere Gründe beibringen. Und dazu meint man denn in der That imstande zu sein.

Schon dass der Schächer nach V. 42 gesagt haben soll — denn so ist zu lesen[7]) — Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς (ἐν τῇ βασιλείᾳ σου), hat man sehr unwahrscheinlich gefunden. „Lorsque les apôtres", bemerkt Réville, „les autres disciples, étaient désespérés, tout au moins intimidés et muets, la foule acharnée contre

---

[1]) Der Zwischenzustand 1891, 9.

[2]) Die Lehre von der ewigen Verdammnis 90.

[3]) Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments 1893, 107.

[4]) Das apostolische Symbolum 1893, 73, 5.

[5]) Die Bedeutung der Himmelfahrt für Christum, Neue kirchl. Zeitschrift 1896, 410.

[6]) vgl. neuerdings Keim, Geschichte Jesu von Nazara III, 1872, 425, Hase, Geschichte Jesu 1876. ²1891, 724 f., Holtzmann, Handkommentar zum neuen Testament ³I, 1, 294, Brandt, Die evangelische Geschichte 1893, 211 ff., Réville, Jésus de Nazareth II, 1897, 420. Zurückhaltend auch Weiss, Das Leben Jesu ³II, 541.

[7]) vgl. Brandt, Die evangelische Geschichte 212, 2.

Digitized by Google

le prétendu Roi des Juifs, comment ce malheureux, dans l'état où il était, aurait-il pu discerner les signes d'une mission divine dans celui qui agonisait à ses côtés?“ [1]) Aber könnte er, wie in manchen poetischen Darstellungen des Lebens Jesu in der That angenommen wird, diesen nicht vorher schon kennen gelernt haben, ohne freilich zum Glauben an ihn zu gelangen? Dann wäre wohl auch seine rasche Begnadigung verständlich — denn dass Jesus nicht habe wissen können, dass er noch heute stürbe und sonst den Ausdruck παράδεισος nicht gebrauche, wird man im Ernst gegen die Echtheit des Wortes kaum geltend machen wollen. Immerhin ist dieselbe mit alledem nur erst als möglich erwiesen und müsste auch jetzt noch aufgegeben werden, wenn durchschlagende Gründe gegen sie vorgebracht würden.

Man hat sie darin gefunden, dass nach Mc. 15, 40 f. und der römischen Gerichtspraxis die Bekannten Jesu nur von fern hätten zusehen dürfen und so auch seine Worte nicht hätten verstehen können, aber damit ganz gewiss zu viel behauptet. Denn ein Wort wie das: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ an dem doch wohl schon der dritte und vierte Evangelist Anstoss nahmen, hätte die christliche Sage Jesu gewiss nicht in den Mund gelegt [2]). Dann aber sind eben auch die übrigen Kreuzesworte jedes für sich zu untersuchen und wenn sie für ungeschichtlich gelten sollen, ihrem Ursprung nach zu erklären.

Die Tübinger Schule hat das allerdings auch mit dem Wort an den Schächer versucht und in ihm den Vertreter des Heidenchristentums gesehen. Aber was weist darauf hin, wenn doch auch der Name Dysmas, den der Schächer in den Pilatusakten trägt, keineswegs auf den Abendländer gedeutet zu werden braucht? Eher könnte man daher vermuten, durch die Huldigung dieses Verbrechers habe die sittliche und rettende Macht Jesu auch in der Stunde seiner tiefsten Erniedrigung bewiesen werden sollen — aber wozu bedurfte es dessen noch neben dem Bekenntnis des Hauptmanns, Mc. 15, 39, Mt. 27, 54, Lc. 23, 47?

---

[1]) Jésus de Nazareth II, 420, 2.

[2]) Hase, Geschichte Jesu [2]726; auch gegen Brandt, Die evangelische Geschichte 244 f.

Digitized by Google

Mag daher immerhin auf den Wortlaut dieses Gesprächs kein Verlass sein: dass Jesus dem Schächer versichert habe, er würde nach dem Tode mit ihm vereinigt werden, daran scheint mir nicht gezweifelt zu werden zu brauchen.

Dann aber ist als Ort dieser Vereinigung nach Mt. 12, 40 auch die Unterwelt zu denken; denn dass Jesus vorher noch anderswo zu weilen und dorthin auch den Schächer mitzunehmen gedacht habe, während er den armen Lazarus in die Scheol versetzt, das wird man jetzt wohl nicht mehr annehmen wollen. Ja selbst wenn wir Mt. 12, 40 nicht hätten, würden wir das Paradies Lc. 23, 43 als einen Teil der Unterwelt auffassen müssen; so aber kann überhaupt kein Zweifel mehr bestehen — trotz der mangelnden Beweise für einen solchen Gebrauch des Worts in älterer Zeit[1]). Ganz mit Recht haben daher auch neuerdings wieder de Wette[2]), Olshausen[3]), König[4]), Lütkemüller[5]), Güder[6]), Bleek[7]), Holtzmann[8]), Zahn[9]) Lc. 23, 43 den descensus gefunden.

Weniger sicher, als diese beiden evangelischen, sind einige Stellen aus der Apostelgeschichte, nämlich 2, 24. 27. 31, die jedenfalls einer älteren Überlieferung entstammen dürften. Darauf deutet nämlich nicht nur der neue Ansatz V. 22: ἄνδρες Ἰσραηλεῖται, ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους hin, sondern namentlich der Umstand, dass V. 33—35 die Argumentationsmethode von V. 24—31, die doch hier nicht ebenso angewandt werden konnte, in einer Weise kopieren, die bei einem freischaffenden Schriftsteller unverständlich wäre[10]). Aber leider ist nun eben

[1]) Auch gegen Bruston, La descente du Christ aux enfers 5 f.

[2]) Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum neuen Testament I, 2, 1836. ²1839, 136.

[3]) Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des neuen Testaments II, 1832, 468.

[4]) Die Lehre von Christi Höllenfahrt 45 ff.

[5]) Unser Zustand von dem Tode bis zur Auferstehung 1852, 116 f.

[6]) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 31 ff.

[7]) Synoptische Erklärung der ersten drei Evangelien II, 471.

[8]) Handkommentar zum neuen Testament ²I, 1, 294.

[9]) Das apostolische Symbolum 73, 5.

[10]) vgl. Clemen, Die Zusammensetzung von act. 1—5, Theol. Studien und Kritiken 1895, 321 f.; gegen Jüngst, Die Quellen der Apostel-

Digitized by Google

Text und Sinn dieser alten Überlieferung nicht so zweifellos festzustellen, wie man wünschen möchte.

Zunächst in V. 24 lesen nämlich Dde Parisin. 321 gig. pesch. Ir. und so auch die neuesten Herausgeber Blass und Hilgenfeld: ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου, dagegen ℵ ABCEMP θανάτου. Beide Ausdrücke finden sich aber Ps. 18, 5 f.; es konnte also jeder von beiden sowohl ursprünglich gebraucht als nachträglich übernommen werden. Eine sichere Entscheidung ist auch auf Grund von Pol. 1, 2: ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου nicht zu gewinnen; denn wenn auch dieser Ausdruck aus act. 2, 24 stammte, so mochte doch Polykarp, wie das ἀνέστησεν in ἤγειρεν, so das θανάτου in ᾅδου geändert haben. Aber schliesslich könnte doch auch er auf Grund von Ps. 18, 5 f. 116, 3 (περιέσχον με ὠδῖνες θανάτου . . . ὠδῖνες ᾅδου περιεκύκλωσάν με) und Hiob 39, 2 (ὠδῖνας ἐλάφων ἔλυσας) jene selbe Vorstellung gebildet haben, die der Verfasser unserer Apostelgeschichte, mochte auch die ihm vorliegende Überlieferung (wie der hebräische Text von Ps. 18 und 116) ursprünglich von Stricken (von חֶבֶל) und nicht Wehen (von חֵבֶל) geredet haben, jedenfalls gehabt hat[1]). Und doch könnte nun eben jene Vorstellung, auch wenn θανάτου zu lesen ist, einen Aufenthalt Christi in der Unterwelt voraussetzen; wenigstens handelt es sich um sie in der einzigen Parallelstelle, die ich kenne — denn das πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, Kol. 1, 18, ist doch zu unbestimmt — nämlich IV. Esra 4, 41 ff.: „Die Wohnungen der Seelen im Hades (d. h. aber nicht etwa, wie Gunkel[2]) will, der noch ungeborenen, sondern dem ganzen Zusammenhange nach der Verstorbenen) sind dem Mutterschosse gleich; denn wie ein gebärendes Weib der Schmerzen der Geburt möglichst bald sich zu entledigen strebt, so streben auch sie danach, möglichst bald das zurückzugeben, was ihnen im Anfang (d. h. seit den ersten Todesfällen) vertraut ist.“ Aber

---

geschichte 1895, 35 f.; vgl. auch Wendt bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament III, ⁸1899, 90*.

[1]) Danach sind meine Ausführungen Chronologie der paulinischen Briefe 1893, 26 und Theol. Studien und Kritiken 1895, 322 ff. zum Teil zu modifizieren.

[2]) Bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments II, 358 d.

Digitized by Google

entscheidend ist natürlich auch dies noch nicht; sehen wir also zu, ob uns vielleicht die beiden anderen Verse weiterführen.

In der That würden sie den descensus enthalten, wenn das οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην V. 27 und οὔτε ἐγκατελείφθη (ἡ ψυχὴ αὐτοῦ) εἰς ᾅδην V. 31 zu übersetzen wäre: Du wirst meine Seele — oder seine Seele wurde — nicht in dem Hades verlassen. Aber diese Übersetzung ist nicht die einzig mögliche, man kann auch ἐγκαταλείπειν εἰς ᾅδην mit: in den Hades lassen wiedergeben. Ja dieses Verständnis scheint, auch wenn man den Grundtext aus dem Spiele lässt, schon deshalb näher zu liegen, weil dabei εἰς in seinem ursprünglichen Sinn gefasst wird. Aber dieser ursprüngliche Sinn war damals längst aufgegeben; εἰς hatte das verwandte ἐν bereits zu absorbieren begonnen[1]). Immerhin bleibt die letzterwähnte Erklärung auch jetzt noch möglich, wenngleich die erstere einfacher sein dürfte. Denn bei jener ist genau genommen eine gewisse Prägnanz des Ausdrucks anzuerkennen, daher Grimm[2]) ἐγκαταλείπω τινὰ εἰς ᾅδου mit derelinquendo aliquem facio, ut abeat in orcum umschreibt. Aber auch eine solche Prägnanz hat nichts Auffälliges; kurz, ich möchte act. 2 trotz Bretschneiders[3]), Strauss'[4]), Königs[5]), Ebrards[6]), Güders[7]), von Hofmanns[8]), Schenkels[9]), Kahnis'[10]), Hölemanns[11]), Keims[12]), Dorners[13]), Falkes[14]), Zahns[15]), Swete's[16]), Vollerts[17]) doch nicht mit derselben Sicherheit wie jene evangelischen Stellen von dem descensus verstehen.

---

[1]) vgl. Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch 1896, 119 ff.

[2]) Lexicon graeco-latinum in libros novi testamenti 1868. [2] 1879, 114.

[3]) Handbuch der Dogmatik [4] II, 222.

[4]) Die christliche Glaubenslehre II, 1841, 150 f.

[5]) Die Lehre von Christi Höllenfahrt 22 ff.

[6]) Christliche Dogmatik II, 1852, 235.

[7]) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 22 ff.

[8]) Der Schriftbeweis [2] II, 1, 487, 5.

[9]) Die christliche Dogmatik II, 2, 1859, 767*.

[10]) Die lutherische Dogmatik I, 508. [11]) Bibelstudien II, 105.

[12]) Geschichte Jesu von Nazara III, 585, 1.

[13]) System der christlichen Glaubenslehre [2] II, 662, 1. 664.

[14]) Die Lehre von der ewigen Verdammnis 90.

[15]) Das apostol. Symbolum 73, 5. [16]) The apostles' creed 1894, 60.

[17]) Neue kirchl. Zeitschrift 1896, 410.

Digitized by Google

Umgekehrt scheint mir Röm. 10, 6 f, deutlicher, als es die meisten Neueren Wort haben wollen, auf ihn hinzuweisen, obschon ich gern zugebe, dass auch diese Stelle nicht so sicher als die früheren ist. Aber vielleicht ist doch schon der Umstand beachtenswert, dass Paulus das zur Charakteristik der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως citierte Wort dt. 30, 12f.: οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω λέγων· Τίς ἀναβήσεται ἡμῖν εἰς τὸν οὐρανὸν . . . οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστίν, λέγων· Τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης κτλ. namentlich am Schluss dahin umändert, dass er sagt: μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; . . . ἤ· τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; Freilich könnte er ja auch der Meinung gewesen sein, die Stelle laute so: dann würde er immerhin das erstere durch Χριστὸν καταγαγεῖν, das letztere durch Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν erklärend und nicht als etwas absolut Sinnloses zurückweisend, vorausgesetzt haben, dass Christus vor der Menschwerdung im Himmel, und nach seinem Tode in der ἄβυσσος gewesen sei. Unter letzterer kann aber dann, wie doch auch Ps. 71, 21, nur die Unterwelt verstanden werden; mit anderen Worten, Röm. 10, 6 f. wird, wie auch wenigstens Kõnig[1]), von Hofmann[2]), Schenkel[3]), Kahnis[4]), Keim[5]), Falke[6]), Zahn[7]), Swete[8]), Sanday und Headlam[9]), Lauterburg[10]) anerkennen, der descensus vorausgesetzt.

Und ebenso glaube ich endlich die Stelle Eph. 4, 9 f.: τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς· ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα — erklären zu müssen, obwohl sie auch neuerdings wieder häufig anders verstanden wird. Es stehen sich eben hier, wie bei der Stelle im ersten Petrusbrief drei verschiedene Erklärungen gegenüber, die also nacheinander zu prüfen sind. Vorher aber wird es auch hier passend sein,

---

[1]) Die Lehre von Christi Höllenfahrt 27 f.

[2]) Der Schriftbeweis [2] II, 1, 487, 5.

[3]) Die christliche Dogmatik II, 2, 767*.

[4]) Die lutherische Dogmatik I, 508.

[5]) Geschichte Jesu von Nazara III, 585, 1.

[6]) Die Lehre von der ewigen Verdammnis 90, 1.

[7]) Das apostolische Symbolum 73, 5. [8]) The apostles' creed 60.

[9]) A critical and exegetical commentary on the epistle to the Romans 1895, 288.

[10]) Herzogs Realencyclopädie [3] VIII, 199.

Digitized by Google

wenigstens einen einzelnen Begriff vorläufig zu erörtern — denn die endgiltige Entscheidung über seinen Sinn wird allerdings erst von dem Gesamtkontext aus zu treffen sein.

Das κατώτερα μέρη τῆς γῆς — denn das μέρη scheint ursprünglich zu sein und trägt jedenfalls für den Sinn nichts aus — verstehen die einen (von früheren ganz unhaltbaren Erklärungen gleich abzusehen) von der Erde (τῆς γῆς genitivus explicativus), die anderen von der Unterwelt (τῆς γῆς genitivus comparativus); nur Bruston[1]) verbindet beides, was doch offenbar nicht angeht. Die erstgenannten Erklärungen dagegen sind zunächst gleich möglich; d. h. was man zu Gunsten der letzteren abgesehen vom Gesamtkontext geltend macht, ist nicht durchschlagend. Ja der erste Grund, dass καταβαίνειν schon an sich auf den descensus hindeute, bedarf wohl überhaupt keiner Widerlegung. Aber auch das in V. 10 folgende ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν und ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα kann über den Sinn des vorangehenden κατώτερα μέρη τῆς γῆς nicht entscheiden; und zu dem ὕψος V. 8 genügte als Gegensatz die Erde. Am einleuchtendsten ist daher endlich der Hinweis auf das alttestamentliche תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ, das allerdings, wenn auch nicht immer, so doch zumeist die Unterwelt bedeutet. Auch kann man gegenüber dem Einwand, dass die LXX dafür zumeist τὰ κατώτατα τῆς γῆς, nie τὰ κατώτερα (μέρη) τ. γ. sagen, wiederum einwenden, der Komparativ habe im neutestamentlichen Griechisch vielfach superlativische Bedeutung[2]). Aber entscheidend ist das natürlich nicht; die Phrase kann auch die Erde bedeuten, wenn sich nämlich unter dieser Voraussetzung der ganze Zusammenhang befriedigend erklären lässt. Das ist aber nun wieder in doppelter Weise versucht worden.

Von Soden[3]), Abbot[4]) und Bruston[5]) beziehen das καταβῆναι auf den Erhöhten, ebenso wie das ἐλθών 2, 17, das allerdings so zu verstehen war (vgl. S. 127). Aber die entsprechende Deutung des καταβῆναι ist deshalb doch — auch abgesehen von

[1]) La descente du Christ aux enfers 11.

[2]) vgl. Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch 33.

[3]) Handkommentar zum neuen Testament III, 1, 1891, 131 f.

[4]) A critical and exegetical commentary on the epistles to the Colossians and to the Ephesians 1897, 116.

[5]) La descente du Christ aux enfers 10 ff.

Digitized by Google

den Vorzügen der anderen Erklärungen — so gut wie unmöglich. Zunächst die Wortfolge in V. 9 lässt nämlich so wenig vermuten, dass das καὶ κατέβη als auf das ἀναβῆναι folgend gedacht sei, dass vielmehr, wenn dies der Sinn sein sollte, ein πάλιν zu erwarten wäre. Denn aus dem Folgenden, wo allerdings ὁ ἀναβάς als gegebene Grösse vorausgesetzt ist, folgt keineswegs, dass es dem καταβῆναι vorangegangen sei, geschweige denn aus dem καὶ αὐτὸς ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους κτλ. V. 11, dass der die Apostel bestellende Christus der wieder Herabgestiegene sei. Überhaupt hätte der Verfasser, wenn er dieser Meinung gewesen wäre, sie gewiss nicht so, wie in V. 9 geschieht, ausgedrückt — oder war mit der Himmelfahrt irgendwie ein Wiederherabsteigen Christi gegeben?

So haben denn auch die übrigen, die τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς von der Erde verstehen, also Calvin[1]), Beza[2]), Grotius[3]), Harless[4]), de Wette[5]), Güder[6]), der frühere von Hofmann[7]), Schenkel[8]), Schweizer[9]), Weiss[10]), Engelhardt[11]), Pfleiderer[12]), Haupt[13]), Lauterburg[14]), das κατέβη vielmehr auf die Menschwerdung Christi gedeutet. Freilich sollte man dann wieder in V. 10 vor oder hinter ἀναβάς ein πάλιν erwarten, vor allem aber müsste doch die Erwähnung der Menschwerdung, auch wenn sie äusserlich durch das ἀναβάς V. 8 nahegelegt wurde, zugleich innerlich irgendwie begründet sein. Das ist denn auch

---

[1]) In novum testamentum commentarii, ed. Tholuck VI, 127 f.

[2]) Testamentum novum 1589, II, 258.

[3]) Opera omnia theologica II, 895.

[4]) Kommentar über den Brief Pauli an die Ephesier 1834. [2] 1858, 362 ff.

[5]) Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum neuen Testament II, 3, 1841, 133.

[6]) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 68 ff.

[7]) Der Schriftbeweis [2] II, 1, 482 ff.

[8]) Die christliche Dogmatik II, 2, 767*.

[9]) Die christliche Glaubenslehre [2] II, 206.

[10]) Biblische Theologie des neuen Testaments [5] 423, 2.

[11]) Der Gedankengang des Abschnitts Eph. 4, 7—16, Theol. Studien und Kritiken 1871, 126 ff.

[12]) Das Urchristentum 687.

[13]) Bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament VIII. IX, [7] bez. [6] 1897 (Eph.), 241 ff.

[14]) Herzogs Realencyclopädie [3] VIII, 199.

Digitized by Google

in verschiedener Weise behauptet worden, aber, wie sich zeigen wird, ohne rechten Erfolg.

Am deutlichsten ist das von der Erklärung von Hofmanns, nach dem die Erinnerung an die Selbsterniedrigung Christi durch Annahme der Knechtsgestalt auf Erden im Zusammenhang stehe mit der Ermahnung an seine Erlösten hienieden, ihres Berufs würdiglich zu wandeln μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραότητος V. 1 f. — denn diese Ermahnung liegt natürlich hier viel zu weit zurück, als dass sie hier auf einmal undeutlich genug durch das κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς begründet werden könnte.

Die meisten anderen meinen daher vielmehr, V. 9 f. sollten die Möglichkeit oder Notwendigkeit der Anwendung der in V. 8, abweichend vom hebräischen und griechischen Text, aber zum Teil in Übereinstimmung mit der Peschitto und dem Targum citierten Stelle Ps. 68, 19 ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις auf Christus beweisen. Und zwar würde der Schluss genauer so formuliert werden müssen: das ἀναβάς setzt ein καταβῆναι voraus, Christus ist aber vorher auf die Erde herabgestiegen, also bezieht sich die Stelle auf ihn.

Freilich zwingend würde diese Beweisführung zunächst einmal nicht sein; denn erstlich setzt doch ein ἀναβῆναι noch nicht notwendig ein καταβῆναι voraus. Oder sind nicht nach biblischer Anschauung auch Henoch und Elia gen Himmel gefahren, ohne von dort auf die Erde gekommen zu sein? Sagt man dem gegenüber, dem Verfasser schwebe schon eine bestimmte Person vor, für die es zutreffe, so giebt man faktisch zu, dass er, was er beweisen wolle, schon voraussetze. Aber vielleicht that er das eben wirklich, daher auch die an sich berechtigten Bedenken gegen sein weiteres Verfahren doch nicht durchschlagend wären.

Christus ist nämlich keineswegs der einzige, der aufgefahren ist, nachdem er vom Himmel herabgestiegen war; das alte Testament erzählt das auch von Gott. Wendet man dagegen ein, diese Aussagen über Gott würden im Urchristentum einfach auf Christus übertragen, so nimmt man eigentlich auch hier wieder an, der Verfasser setze voraus, was er beweisen wolle, und hätte sich also V. 9 f. sparen können. Ausserdem aber wäre damit nur der präexistente, nicht der sogenannte geschichtliche Christus, der auf Erden Erschienene und gen Himmel Gefahrene als Subjekt

Digitized by Google

von Ps. 68, 19 erwiesen, wie es doch die Absicht des Verfassers gewesen sein soll. Und dazu hätte er nun auch die Deutung auf Engel ablehnen müssen, die doch nach der heiligen Schrift ebenso herab- und hinaufsteigen. Denn wenn man dagegen sagt, sie seien ausgeschlossen, da das εἰς ὕψος V. 10 durch ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν gedeutet würde, so geschieht das zunächst, wie ich schon oben (S. 163) bemerkte, erst später und wäre zum anderen wieder eine unberechtigte Auslegung. Aber schliesslich könnten wir vielleicht auch sie dem Verfasser zutrauen — und dürfen doch nicht annehmen, dass er mit V. 9 f. jenen Zweck verfolgt habe.

Zunächst nämlich wird er einen solchen Beweis überhaupt nicht für nötig gehalten, sondern schon V. 8 das messianische Verständnis von Ps. 68, 19 vorausgesetzt haben. Denn so verfahren ja auch die anderen Schriftsteller des neuen Testaments mit dem alten zumeist, selbst Hebr. 2, 6 ff., wo man gern eine ähnliche Argumentation findet, wie angeblich hier. Nur act. 2, 24 ff. 13, 35 wird wirklich die messianische Auslegung von Ps. 16, 8 ff. und 110, 1 erst begründet; aber dass das hier mit 68, 19 nicht der Fall ist, zeigt endlich die Ausführung des angeblichen Beweises.

Weder der Schluss noch der Untersatz werden nämlich ausgesprochen; und doch wäre das auch von dem ersteren nötig gewesen, wenn anders er — und dafür spräche die Einführung von V. 9 durch δέ, nicht γάρ — in V. 8 noch nicht vorausgesetzt würde. Vor allem aber müsste der Untersatz, auf den alles ankam, wenigstens angedeutet sein; denn wenn man sagt: das weiss ja jedes Kind, dass Christus vom Himmel auf die Erde gekommen ist — so gilt dies doch wohl auch von seiner Himmelfahrt, war also der ganze Umweg über das καταβῆναι überflüssig.

Die verbreitetste Rechtfertigung unserer Stelle unter Voraussetzung des in Rede stehenden Verständnisses von καταβῆναι εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς erweist sich mithin von allen Seiten als ungenügend und wird daher auch manchmal, wenngleich unklarerweise, mit einer anderen Erklärung verbunden, die am reinsten Engelhardt vertreten hat. Er meint, die Menschwerdung Christi würde hier deshalb erwähnt, weil jenes Gabenausteilen daran gebunden sei, „dass der Herr zuerst seinen Siegeszug vollenden, dass er ausgehen musste in den Streit, sich erniedrigen um seines Volks

Digitized by Google

willen". Nur schade, dass von alledem kein Wort dasteht, und dass V. 9, wie schon vorhin bemerkt, nicht mit γάρ, sondern δέ angeknüpft und ganz anders formuliert wird, als man erwartet hätte.

Versuchen wir daher, ob nicht die andere Erklärung des κατώτερα μέρη τῆς γῆς von der Unterwelt und des καταβῆναι mithin von der Hadesfahrt ein befriedigenderes Resultat ergiebt — trotz des Verdicts Bezas[1]): „qui ad limbum vel ad inferos detorquent, vix digni sunt refutatione." Finden wir diese Auslegung doch nicht nur bei den griechischen und lateinischen Vätern, den katholischen und lutherischen Exegeten, sondern auch neuerdings bei Bretschneider[2]), Rückert[3]), Olshausen[4]), Strauss[5]), König[6]), Baur[7]), Martensen[8]), Lange[9]), Lütkemüller[10]), Huidekoper[11]), Kahnis[12]), Hölemann[13]), Ewald[14]), dem späteren von Hofmann[15]), Holtzmann[16]), Falke[17]), Dalmer[18]), Klöpper[19]), Nösgen[20]), Kähler[21]), Swete[22]), Vollert[23]), Brõse[24]);

---

[1]) Testamentum novum II, 258.

[2]) Handbuch der Dogmatik [4] II, 221 f.

[3]) Der Brief Pauli an die Epheser 1834, 179.

[4]) Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des neuen Testaments IV, 1840, 229 ff.

[5]) Die christliche Glaubenslehre II, 148 f.

[6]) Die Lehre von Christi Höllenfahrt 24 ff.

[7]) Paulus, der Apostel Jesu Christi 1845. [2] II, 1867, 18 ff.

[8]) Christliche Dogmatik 1850, 356.

[9]) Positive Dogmatik 1851, 648. 1250.

[10]) Unser Zustand von dem Tode bis zur Auferstehung 133.

[11]) Christ's mission to the underworld [7] 51.

[12]) Die lutherische Dogmatik I, 508.

[13]) Bibelstudien II, 89 ff.

[14]) Sieben Sendschreiben des neuen Bundes 191.

[15]) Die heilige Schrift neuen Testaments IV, 1870, 155 f.

[16]) Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe 1872, 6, 6.

[17]) Die Lehre von der ewigen Verdammnis 90, 1.

[18]) Bemerkungen zu 1. Kor. 10, 3. 4 und Eph. 4, 8—10, Theologische Studien und Kritiken 1890, 579 ff.

[19]) Der Brief an die Epheser 1891, 127.

[20]) Geschichte der neutestamentlichen Offenbarung II, 1893, 255 f.

[21]) Der sogenannte Epheserbrief des Paulus 1894, 28.

[22]) The apostles' creed 60. [23]) Neue kirchl. Zeitschrift 1896, 410.

[24]) Der descensus ad inferos Eph. 4, 8—10, Neue kirchl. Zeitschrift 1898, 447 ff.

Digitized by Google

ja sie hat selbst nach denen, die sie nicht vertreten, manches Empfehlende. Und doch macht der Zusammenhang mit dem Vorangehenden auch hier Schwierigkeiten, denke man ihn gleich, wie man wolle.

Wenn nämlich die griechischen Ausleger und noch Olshausen, von Hofmann und Dalmer meinten, die Erhöhung Christi solle damit erklärt werden, dass er gestorben sei und im Tode gesiegt habe, so müsste V. 9 zunächst wieder ganz anders angeknüpft und formuliert werden, als es thatsächlich der Fall ist. Dann aber steht doch auch vom Sterben und Siegen nichts da, sondern nur vom Gestorbensein und Aufenthalt im Hades. Vollends wenn der Verfasser, wie Dalmer will, an einen im Sterben erfochtenen Sieg Christi über die feindlichen Geister gedacht hätte, so war doch jener Ausdruck: κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς der unzutreffendste, der sich finden liess.

Die meisten anderen lassen daher auch den descensus vielmehr deshalb hier erwähnt sein, weil Christus dabei die bösen Geister besiegt habe und so fähig geworden sei, Gaben auszuteilen. Aber dieser Sieg fand doch, wie eben schon vorausgesetzt wurde, nach biblischer Anschauung (Kol. 2, 15) im Augenblick des Todes statt, nicht erst bei der Hadesfahrt. Und würde dies gleichwohl angenommen, so hätte V. 9 etwa lauten müssen: πρὸ γὰρ τοῦ ἀναβῆναι αὐτὸν κατέβη εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς, aber nicht τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη.

Und eben dies entscheidet auch schon gegen die etwas abweichende neueste Erklärung Bröses, wonach hier der metaphysische Hintergrund der Person Jesu, die Voraussetzung für seine heilsmittlerische Stellung zur Menschheit, charakterisiert würde durch seine Höllenfahrt samt der Niederwerfung der gottfeindlichen Gewalten. Liess sich doch ausserdem die Gottheit Christi durch seinen descensus — und nur von ihm ist hier die Rede — am wenigsten illustrieren.

Aber wie soll man dann unsere beiden Verse rechtfertigen, wenn es doch offenbar auch nicht genügt, mit Schmieder[7]) zu sagen, die Höllenfahrt sei für den Verfasser so wichtig gewesen,

---

[7]) Bei Haupt-Meyer, Kommentar über das Neue Testament VIII. IX, [7] bez. [6] (Eph.) 144.

Digitized by Google

dass er sie hier selbst mit Unterbrechung seiner Gedankenfolge erwähne? Ich glaube, die Schwierigkeit ist durch eine ähnliche Annahme zu beseitigen, wie wir sie oben (S. 86 Anm. 2. 89. 101. 103 f. 113 f.) für I. Pe. 3 f. und andere Stellen innerhalb und ausserhalb des neuen Testaments machten. Neben jenen mit dem zweiten Artikel des Symbols blutsverwandten Formeln gab es nämlich, wie Harnack[1]) erinnert, auch noch andere, die nach einem abweichenden Schema entworfen waren. Setzen wir daher voraus, ohne es freilich beweisen zu können — denn die von Harnack[2]) sonst noch angezogenen Stellen Röm. 10, 6 f., Phil. 2, 9 f., I. Pe. 3, 19 ff., Joh. 3, 13 sind entweder überhaupt nicht formelhaft oder enthalten zu wenig oder zu viel; Ir., adv. haer. I, 9, 3. III, 18, 3 und Tert., adv. Prax. 30 aber sind von Eph. 4, 9 f. abhängig — setzen wir also gleichwohl voraus, dass auch der descensus und ascensus zusammengestellt zu werden pflegten: dann können wir Eph. 4, 9 f. daraus erklären, dass der Verfasser durch das ἀναβάς εἰς ὕφος V. 8 an jene Formel erinnert wurde und deshalb fortfuhr: „das „aufgestiegen" aber was bedeutet das anders, als dass er auch in die Unterwelt hinabstieg?" Ja wir verstehen jetzt auch, weshalb er in V. 10 hinzufügte: ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα: er musste eben wieder zu dem ἀναβάς zurückkehren, von dem er in V. 11 weiter sprechen wollte und gab deshalb der Himmelfahrt (nicht auch zugleich dem descensus, wie man vielfach meint) die Abzweckung, alles mit seinem Geist zu erfüllen, oder wie es in V. 7 hiess, einem jeden seine Gnade zu erweisen. Der descensus erscheint also nur in einer Zwischenbemerkung, die ebensogut hätte fehlen können; aber eben dies beweist aufs deutlichste, wie verbreitet der Glaube daran war.

Damit ist nun zugleich auch der Beweis für die Deutung

---

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1886. [3] 1894, 148, 1, Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbolums I. Hat der erste Artikel des römischen Symbols ursprünglich gelautet: πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα? Zeitschr. für Theologie und Kirche 1894, 147, Apostolisches Symbolum, Herzogs Realencyclopädie [3] I, 1896, 750, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 1897, 525.

[2]) Bei Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche [3] 1897, 382.

Digitized by Google

der Stelle im ersten Petrusbrief auf den descensus vollständig erbracht. Bisher mussten wir nämlich diesen Ausdruck vermeiden, da ja die Zeit des πορευθεὶς ἐκήρυξεν nicht näher bestimmt war, als eben durch das ἀπειθήσασίν ποτε κτλ. Aber gerade dies wird jetzt erklärlich, wenn nämlich ein Aufenthalt Christi im Hades so bekannt war, dass jeder sofort daran dachte, ohne dass es (hier und Eph. 4, 9 f.) einer Zeitbestimmung bedurft hätte.

Dagegen die Annahme einer Predigt beim descensus ist auch damit noch nicht erklärt; ja scheinbar mit dem, was wir sonst über denselben hören, zunächst überhaupt nicht vereinbar. Wenn man nämlich auch nach dem oben (S. 148) Ausgeführten eine solche Hadespredigt mit dem Zustand nach dem Tode nicht unvereinbar finden wird (zumal derselbe ja auch bei Jesus ein anderer könnte gewesen sein sollen, als bei den übrigen), so hat man doch namentlich die Schilderung der Unterwelt im Gleichnis vom reichen Mann Lc. 16, 22 ff. dagegen geltend gemacht, dass Christus zu den Ungläubigsten hingegangen sei und ihnen gepredigt habe. Ich will auch nicht leugnen, dass πορευθεὶς so zu verstehen und also nicht daran zu denken sein wird, dass Christus etwa wie Lazarus, jenseits des Spalts stehend, jenen nur gepredigt habe. Wohl aber braucht doch das weitere Wort Abrahams Lc. 16, 26: οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται wiederum auf Christus keine Anwendung zu finden; ja vielleicht war diese Vorstellung überhaupt nicht allgemein verbreitet. Auch von hier aus wird sich also gegen unsere Erklärung von I. Pe. 3 f., die allein alle Schwierigkeiten beseitigte, ohne doch neue zu schaffen, nichts einwenden lassen; aber völlig sichergestellt ist sie allerdings erst dann, wenn auch die Hadespredigt erklärt sein wird.

Man könnte dafür, auch wenn die neuestens wieder von Gardner[1]) geltend gemachten Parallelen zur Hadesfahrt Christi in der babylonischen, griechischen und buddhistischen Mythologie in Wahrheit keine sind, doch an die Predigt erinnern, durch die Buddha, bei Lebzeiten zur Hölle hinabsteigend, auch die Ver-

[1]) Exploratio evangelica 1899, 265 ff.; vgl. näheres namentlich bei Scherman, Materialien zur Geschichte der indischen Visionslitteratur 1892, 62 ff., Dieterich, Nekyia 1893, 128 ff., Rohde, Psyche 1894. [2] 1898, I, 49 ff. 302 ff. II, 127, 3. 419 f., Maass, Orpheus 1895, 236 f.

Digitized by Google

dammten noch bekehrt haben soll[1]). Aber die betreffenden Stellen[2]) sind sämtlich zu spät, als dass sie schon auf I. Pe. 3 f. eingewirkt haben könnten — eine Annahme, die übrigens auch sonst ihre grossen Schwierigkeiten hätte[3]). Viel näher läge es daher, an jüdische Einflüsse zu denken; aber hier ist selbst in den spätesten Schriften von einer Predigt des Messias (oder anderer) an die Toten nirgends die Rede[4]). Indes schliesslich bedarf es ja dessen auch gar nicht: musste nach neutestamentlicher Anschauung (Röm. 10, 14) den Toten, damit sie an Christum glauben könnten, gepredigt werden, nun so vermochte das der am besten zu thun, der schon auf Erden von Ort zu Ort gezogen war, um da zu predigen (Mc. 1, 38), und nun als der Erstling unter den Seinen zu den Toten ging. Er konnte also auch im Hades nicht geruht haben, sondern hatte gepredigt den Geistern im Gefängnis, die dereinst nicht geglaubt hatten.

Und doch ist mit alledem nur eben erst der Sinn dieser Stelle eruiert worden, noch nicht derjenige der entsprechenden Worte in der hier verwendeten Formel, um deren Verständnis es uns doch allein zu thun ist. Sie könnte ja an dem descensus ein anderes oder gar kein direktes religiöses Interesse genommen haben, so dass unsere ganze Untersuchung über I. Pe. 3 f. zwar zur Ergänzung des oben (S. 104 ff.) Ausgeführten notwendig, aber für die Beantwortung der uns hier beschäftigenden Frage wertlos wäre. Bereits einige allgemeine Erwägungen werden indes hinreichen, um diese Möglichkeit doch als unmöglich erscheinen zu lassen.

---

[1]) So wohl Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre 1882, 183. 267 f. 299, Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien 1884, 55.

[2]) Burnouf, Le lotus de la loi 1857, 5 ff. 227 ff., Cowell, The northern buddhist legend of Avalokiteśwara's descent into the hell Avichi, Journal of Philology 1876, 222 = Indian Antiquary 1879, 249 ff. — Lefmann, Lalita Vistara 1874, 9. 98 enthält von einer Predigt nichts.

[3]) vgl. auch Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu I, 1888. [2] 1899, 178.

[4]) vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum 1700, II, 357 ff.; über Leben Adams und Evas 42 Fuchs bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments II, 508 f., über die persische Lehre Hübschmann, Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht, Jahrbücher für protestantische Theol. 1879, 228 ff., Stave, Über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum 149 ff.

Digitized by Google

Zunächst einmal wäre der Verfasser des ersten Petrusbriefes wohl kaum durch seine Erwähnung des Todes Christi als eines Beweises für die Wirksamkeit unschuldigen Leidens an jene Formel erinnert worden, wenn nicht schon in ihr der Aufenthalt Christi im Hades von einer Predigt daselbst verstanden worden wäre. Auch die syrische Didaskalia (vgl. S. 103) gab ja als Zweck des descensus an: um Abraham, Isaak, Jakob und allen seinen Heiligen die Vollendung der Welt und die Auferstehung der Toten zu verkündigen; andere Spuren einer solchen Formel konnten wir aber nicht nachweisen und haben daher auch mindestens keinen Beweis dafür, dass der descensus in ihr jemals anders gewertet worden sei.

Ja wir müssen es meiner Meinung nach überhaupt für höchst unwahrscheinlich erklären, dass jemals in einer solchen Formel — mit der Eph. 4, 9 verwendeten könnte es anders stehen — der descensus nur als vorübergehender Aufenthalt der Seele Jesu im Hades gemeint gewesen sei. Harnack[1]) hat zwar behauptet, auch das altrömische Symbol habe nur einen geschichtlichen Bericht von dem Herrn, dem Sohne Gottes, geben, aber keine Heilsthatsachen aufführen wollen. Indes mindestens die Auferstehung ist doch ganz gewiss auch hier von Anfang an als solche verstanden worden; ebenso wie die sessio ad dexteram und Wiederkunft zum Gericht. Anders könnte es allerdings mit dem „gekreuzigt unter Pontio Pilato“ zu stehen scheinen; wegen dieser Zeitbestimmung könnte man nämlich meinen, der Kreuzestod werde nur als geschichtliche Thatsache aufgefasst und deshalb hervorgehoben, weil durch ihn Jesus am bekanntesten geworden war — wie die emmauntischen Jünger Lc. 24, 18 ff. sagen: σὺ μόνος παροικεῖς Ἰερουσαλὴμ καὶ οὐκ ἔγνως τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις . . . τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ, ὅπως τε παρέδωκαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν — wie daher Tacitus, ann. XV, 44 bei Gelegenheit der neronischen Verfolgung sagt: „auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat“. Kommt doch hinzu, dass die Reden

[1]) Das apostolische Glaubensbekenntnis 1892, 23.

Digitized by Google

im ersten Teil der Apostelgeschichte dem Tode Jesu nirgends eine sühnende Bedeutung zuschreiben, ja das Citat aus Jes. 53 act. 8, 32 f. auf V. 7 f. beschränkt wird, während das οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται . . . αὐτὸς δὲ ἐτραυματίσθη διὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ μεμαλάκισται διὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν· παιδία εἰρήνης ἡμῶν ἐπ' αὐτόν, τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν V. 4 f. wegbleibt. Aber wenn sonach auch ursprünglich das „gekreuzigt unter Pontio Pilato" nur einen geschichtlichen Bericht geben mochte, so wird man doch gewiss später und schon in der erweiterten Formel, die wir bei Paulus und im ersten Petrusbrief fanden (vgl. S. 86 Anm. 2. 89. 133 f.), damit eine Heilsthatsache bezeichnet gesehen haben. Und doch enthält nun auch jene einzelne Stücke, an die sich kein oder wenigstens kein unmittelbares religiöses Interesse knüpfen konnte, nämlich das „begraben", das nur als Vorbedingung zur leiblichen Auferstehung[1]), und das „aufgefahren gen Himmel", das als solche zur sessio ad dexteram einen Wert für den Glauben haben konnte. Dagegen das „hinabgestiegen zum Hades" hätte als Aussage über den vorübergehenden Aufenthalt der Seele Jesu nach dem Tode nicht einmal solche sekundäre religiöse Bedeutung gehabt; dann aber wäre es gewiss in eine derartige Formel überhaupt nicht aufgenommen worden. In ihr muss es von Anfang an grössere und zwar die aus I. Pe. 3 f. zu entnehmende Bedeutung gehabt haben; denn von einer anderen religiösen Wertung des descensus wissen wir damals überhaupt nichts[2]).

Ja sie ist auch weiterhin zunächst allein nachweisbar und zwar ohne dass überall I. Pe. 3 f. oder jenes oben (S. 142) angeführte apokryphe Prophetenwort im Hintergrund stünde[3]). Freilich gehen ja, soweit überhaupt diese Fragen aufgeworfen werden, aus Gründen, die teils schon zur Sprache gekommen

---

[1]) Die Deutung von Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, 1900, 640 f. 903 kann ich mir nicht aneignen.

[2]) Auch gegen Swete, The apostles' creed 61, der darin eine antidoketische Tendenz vermutet.

[3]) vgl. Huidekoper, Christ's mission to the Underworld [7] 129: „Unless my memory has deceived me, no Father of the second or third century quotes the passage save Origen"; auch Swete, The apostles creed 58, Lauterburg, Herzogs Realencyclopädie [3] VIII, 202.

Digitized by Google

sind, teils später zu erörtern sein werden, die Meinungen über Ausdehnung und Erfolg der Hadespredigt, sowie die nächste Wirkung derselben auseinander[1]); aber dass eine Verkündigung des Evangeliums stattgefunden hat, darüber sind alle zunächst einig[2]).

Sie wird gleich von Ignatius, dem ältesten Zeugen für den descensus ausserhalb des neuen Testaments[3]), vorausgesetzt, wenn er ad Magn. 9, 3 von Christus schreibt: οὐ καὶ οἱ προφῆται μαθηταὶ ὄντες τῷ πνεύματι, ὡς διδάσκαλον αὐτὸν προσεδόκων· καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον, παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν[4]) und ebenso wohl, wenn es ad Phild. 5, 2 heisst: καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελκέναι καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν καὶ αὐτὸν ἀναμένειν· ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσώθησαν κτλ.[5]). Und zwar gelten die Propheten schon jetzt als auferweckt, wie ja

---

[1]) vgl. schon Pearson, expositio symboli apostolici 418: „Est quidem aliquid discrepantiae circa eos, ad quos factus fuerit descensus, itemque circa finem, cuius gratia susceptus, de re autem ipsa omnes unanimiter consentiunt"; 422 f.: „Illud unice erat, de quo patres in diversas abibant sententias: quaenam illae animae fuissent, ad quas anima Christi descendit, et quod hinc dependet: quis sit finis, quae utilitas huius descensus", auch Huidekoper, Christ's mission to the underworld ⁷3: „The variety of discussions as to its nature proves the universality of belief in the supposed fact of the mission itself."

[2]) Wie weit sie verbreitet gewesen, erhellt auch daraus, dass die excerpta ex Theodoto 18 (Dindorf, Clementis Alexandrini opera III, 432) an ihr festhalten, wenngleich sie sie in eine andere Zeit verlegen. Über das Verhältnis dieser Excerpte zu Clemens vgl. übrigens ausser Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 1892, 962 ff., Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons III, Supplementum Clementinum 1884, 126 auch Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II, 1, 295, 2.

[3]) Auch die Worte ad Tr. 9, 1: ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων καὶ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων hat wenigstens der Interpolator, darin nach Zahn (patr. ap. op. II ad l.) interpres haud ineptus, auf die Hadesfahrt bezogen; vgl. auch König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt 82.

[4]) vgl. Huidekoper, Christ's mission to the underworld ⁷10, Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte ³I, 194, 1, Lauterburg, Herzogs Realencyclopädie ²VIII, 202, Kattenbusch, Symbol II, 908, 70.

[5]) vgl. Zahn, Ignatius von Antiochien 1873, 463, 1, auch gegen Bruston, La descente du Christ aux enfers 33, 1.

Digitized by Google

auch — so sahen wir schon oben (S. 146) — wenigstens die christlichen Märtyrer gleich nach dem Tode mit dem Herrn vereint werden sollen. Dass dagegen nur jene die Hadespredigt Christi gehört oder wenigstens angenommen hätten, wird man nicht behaupten dürfen; ihre Hervorhebung könnte sich auch aus dem Zusammenhang erklären.

Jedenfalls lautet die Stimme vom Himmel ev. Pe. 41 ganz allgemein: ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις — denn so wird mit allen Herausgebern, ausser Hilgenfeld[1]), zu lesen sein. Ja selbst wenn man das κοινωμένοις des Kodex acceptierte und das weitere καὶ ὑπακοῇ hinzunehmend übersetzte: „praedicasti profanis et obedientiae, i. e. hominibus profanis et obedientibus, vulgaribus et electis," so bliebe doch der Sinn derselbe — wie man auch das folgende lesen oder erklären mag[2]). Denn wenn wiederum Hilgenfeld mit der Annahme einer Hadespredigt Christi seine Beschreibung in V. 39 f. unvereinbar findet, so wird der aus der Unterwelt wiederkehrende manchmal noch viel mehr als schwach beschrieben und hier sofort als mit dem Haupte über die Himmel hinausragend bezeichnet[3]).

Ebenso allgemein drückt sich Hermas aus, wenn er sim. 9, 16, 5 schreibt: οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, κοιμηθέντες ἐν δυνάμει καὶ πίστει τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἐκήρυξαν καὶ τοῖς προκεκοιμημένοις, καὶ αὐτοὶ ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν σφραγῖδα τοῦ κηρύγματος. Er lehrt also, die Apostel und Lehrer hätten in der Unterwelt nicht nur gepredigt, sondern auch getauft — denn das ist nach dem Vorhergehenden unter dem δοῦναι τὴν σφραγῖδα τοῦ κηρύγματος zu verstehen. Von Christus ist (trotz Clemens Alexandrinus, strom. VI, 6, 44 (ed. Dindorf III, 162 f.) keine Rede, nach Huidekoper[4]), der sich dafür auf Tertullian, de bapt. 11 beruft, deshalb, weil Christus nach Joh. 4, 3 überhaupt nicht getauft hatte. Doch ist dies ebenso unsicher, wie die

---

[1]) Das Petrusevangelium über Leiden und Auferstehung Jesu, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1893, I, 443. 450 f.

[2]) vgl. von Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments 105 ff.

[3]) vgl. ebenda 99 f., Author of 'Supernatural Religion', The Gospel according to Peter 1894, 90.

[4]) Christ's mission to the underworld ? 55.

Digitized by Google

nächste Wirkung dieser Taufe; denn wenn dieselbe auch V. 2 als Lebendigmachung beschrieben wird, so wird eine solche doch V. 3 von jeder Taufe erwartet, also nach Röm. 6 auf die Erweckung zu einem neuen religiös-sittlichen Leben gedeutet. Ja selbst die Universalität der Predigt hat man trotz jenes wiederum schon und mit Recht von Clemens, strom. II, 9, 43 (ed. Dindorf II, 174) betonten allgemeinen Ausdrucks bezweifelt[1]), aber nur, weil man Anbietung und Annahme des Heils verwechselte: angeboten wurde es allen, angenommen aber nach 15, 4 nur von dem ersten und zweiten Geschlecht der Gerechten, den Propheten Gottes und seinen Dienern.

Gerade umgekehrt hat nach Irenäus, adv. haer. I, 27, 3 (und Theodoret, haer. fab. I, 24 und Epiphanius, haer. 42, 4 stimmen im wesentlichen mit ihm überein) Marcion gelehrt: „Cain et eos, qui similes sunt ei, et Sodomitas et Aegyptios et similes eis et omnes omnino gentes, quae in omni permistione malignitatis ambulaverunt, salvatos esse a Domino, cum descendisset ad inferos et accucurrissent ei, et in suum assumpsisse regnum: Abel autem et Enoch et Noe et reliquos iustos et eos, qui sunt erga Abraham patriarchas, cum omnibus prophetis et his, qui placuerunt Deo, non participasse salutem". Ja er mag das auch weiter so begründet haben, dass er sagte: „quoniam enim sciebant, Deum suum semper tentantem eos, et tunc tentare eum suspicati non accucurrerunt Jesu, neque crediderunt annuntiationi eius," während er umgekehrt zu jener Beurteilung von Sodom (ebenso wie an einer später zu erwähnenden Stelle Clemens Alexandrinus) durch Mt. 11, 24 oder vielmehr Lc. 10, 12 (Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ) veranlasst worden sein mochte[2]). Dass er aber überhaupt gegen die Begnadigung von Abel, Henoch

---

[1]) vgl. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit 98 f.

[2]) vgl. Huidekoper, Christ's mission to the underworld [7] 6, der daher auch die gleiche Beurteilung Kains durch Marcion nicht hätte bezweifeln sollen. Sehr treffend ist dagegen wieder, was er S. 130 f. über die Schwierigkeiten der ganzen Lehre vom descensus für den Gnostizismus sagt, eine stillschweigende Widerlegung der Theorie Baurs (Paulus, der Apostel Jesu Christi [2] II, 20 f.) von ihrer Entstehung in dessen Kreisen.

Digitized by Google

und Noah zu polemisieren für nötig hielt, beweist wieder die Verbreitung eben dieser Annahme.

So finden wir sie denn auch bei Justin, der dial. 72. 298 B C, wie wir schon oben (S. 142) sahen, jenes apokryphe Prophetenwort von einer Predigt an die Toten des Heiligen Israels citiert, ohne sich freilich über die Wirkung derselben auszusprechen. Doch dürfen wir nach dem ebenfalls bereits (S. 146) über seine Anschauung vom Zustande nach dem Tode ausgeführten wohl annehmen, dass er auch für sie erst am Ende der Tage eine Auferstehung erwartete.

Jedenfalls ist dies die Ansicht des Irenäus gewesen, mag er nun im übrigen die alttestamentlichen Frommen allein die Heilspredigt hören oder nur annehmen lassen. Einmal (adv. haer. IV, 27, 2) heisst es nämlich nach Erwähnung der Sünden Davids und Salomos: „et propter hoc dixit presbyter dominum in ea, quae sunt sub terra, descendisse, evangelizantem et illis adventum suum remissione peccatorum existente his qui credunt in eum“ und nun erst: „crediderunt autem in eum omnes qui sperabant in eum, id est qui adventum eius praenuntiaverunt et dispositionibus eius servierunt, iusti, et prophetae et patriarchae“ aber sonst (III, 20, 4. IV, 22, 1. 33, 1. 12. V, 33, 1) gelten von vornherein nur sie als Objekt der Predigt Christi, ohne dass es wohl anginge, diese Einschränkung überall aus der antimarcionitischen Tendenz seines Werkes zu erklären[1]). Ebenso könnte man aus III, 23, 1. 7. IV, 22, 1 als Wirkung derselben die sofortige Auferweckung folgern, wenn es nicht gleich darauf (§ 2) hiesse: „omnes huiusmodi (sc. qui ab initio propter virtutem suam in sua generatione et timuerunt et dilexerunt Deum et iuste et pie conversati sunt erga proximos, et concupierunt videre Christum et audire vocem eius) in secundo adventu primo de somno excitabit et eriget tam eos quam reliquos, qui iudicabuntur, et constituet in regnum suum“ [2]).

---

[1]) vgl. König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt 137 f., gegen Andover Review 1889, XI, 289 ff. Sowohl Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] I, 579, 3) als Atzberger (Geschichte der christlichen Eschatologie 246) verstehen daher auch jene Stelle so.

[2]) vgl. ebenda, gegen Huidekoper, Christ's mission to the underworld [7] 68 ff. und Kattenbusch, Symbol II, 906.

Digitized by Google

Damit stimmt wieder Hippolyt überein, der zunächst de antichr. 26 (Die griechischen christlichen Schriftsteller I, 2, 19) von Christo sagt: καὶ ἐν νεκροῖς κατελογίσθη, εὐαγγελιζόμενος τὰς τῶν ἁγίων ψυχάς, διὰ θανάτου τὸν θάνατον νικῶν, dann § 45 (ebenda 29) ebenso wie später Origenes diese Predigt auch dem Täufer zuschreibt, um endlich in § 46 (ebenda 29) fortzufahren: ἀλλ' ἐπειδὴ ἀπαρχὴ ἀναστάσεως πάντων τῶν ἀνθρώπων ἦν ὁ σωτήρ, ἔδει τὸν κύριον μόνον ἀνίστασθαι ἐκ νεκρῶν κτλ. Wenn er dagegen anderwärts (in magn. cant., ebenda 83) von einer bereits geschehenen Auferweckung redet, so versteht er dieselbe ebenso wie Hermas im figürlichen Sinne[1]).

Auch Tertullian sagt — um von anderen Stellen gleich abzusehen — zwar de poen. 12: „(poenitentiam) ipse quoque et stirpis humanae et offensae in Dominum princeps Adam, exomologesi restitutus in paradisum suum, non tacet" — setzt aber doch, wie wir schon sahen (S. 146 f.), im Paradies nur die Märtyrer voraus, nicht die Patriarchen und Propheten, denen Christus gepredigt hatte. Denn dies ist auch seine Meinung, nicht etwa, wie Huidekoper[2]) meinte, die seiner Gegner, de an. 7 so gut wie Kap. 55.

Eine universalistischere Auffassung von der Hadespredigt Christi finden wir erst wieder in den Testamenten der zwölf Patriarchen, wo es test. Dan 5 heisst: καὶ τὴν αἰχμαλωσίαν λάβῃ ἀπὸ τοῦ Βελίαρ ψυχὰς ἁγίων, καὶ ἐπιστρέφει καρδίας ἀπειθεῖς πρὸς κύριον, καὶ δώσει τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτὸν εἰρήνην αἰώνιον, καὶ ἀναπαύσονται ἐν Ἐδὲμ ἅγιοι, καὶ ἐπὶ τῆς νέας Ἰερουσαλὴμ εὐφρανθήσονται δίκαιοι, ἥτις ἔσται εἰς δόξασμα θεοῦ ἕως τοῦ αἰῶνος[3]) und ebenso bei Clemens Alexandrinus, der an der bereits oben (S. 176) angezogenen Stelle strom. II, 9, 43 sagt: ὁ ποιμὴν δὲ ἁπλῶς ἐπὶ τῶν κεκοιμημένων θεὶς τὴν λέξιν δικαίους οἰδέ τινας ἐν ἔθνεσι καὶ ἐν Ἰουδαίοις οὐ μόνον πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας, ἀλλὰ καὶ πρὸ νόμου κατὰ τὴν πρὸς θεὸν εὐαρέστησιν, ὡς Ἄβελ, ὡς Νῶε, ὡς εἴ τις ἕτερος δίκαιος. Und ausführlicher noch kommt er VI, 6, 44 ff. (ed. Dindorf III, 161 ff.) darauf zurück, wo

[1]) Gegen Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie 278.

[2]) Christ's mission to the underworld ²10.

[3]) vgl. dazu vorläufig Schnapp, Die Testamente der zwölf Patriarchen 1884, 65 f. und Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 1874. ³III, 1898, 257.

Digitized by Google

es in § 46 heisst: εἰ γοῦν ὁ κύριος δι' οὐδὲν ἕτερον εἰς Ἅιδου κατῆλθεν ἢ διὰ τὸ εὐαγγελίσασθαι ὥσπερ κατῆλθεν, ἤτοι πάντας εὐαγγελίσασθαι ἢ μόνους Ἑβραίους· εἰ μὲν οὖν πάντας, σωθήσονται πάντες οἱ πιστεύσαντες, κἂν ἐξ ἐθνῶν ὄντες τύχωσιν ἐξομολογησάμενοι ἤδη ἐκεῖ κτλ. . . . εἰ δὲ Ἰουδαίους μόνον εὐηγγελίσατο, οἷς ἔλειπεν ἡ διὰ τοῦ σωτῆρος ἐπίγνωσίς τε καὶ πίστις, δῆλόν που ὡς ἄρα ἀπροσωπολήπτου ὄντος τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι, καθάπερ ἐνταῦθα, οὕτως κἀκεῖ τοὺς ἐξ ἐθνῶν ἐπιτηδείους εἰς ἐπιστροφὴν εὐηγγελίσαντο. Ja in den adumbrationes zu Jud. 7 (ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα) heisst es (offenbar wieder auf Grund von Mt. 11, 24, Lc. 10, 12): „quibus significat dominus remissius esse, et eruditos poenituisse“ (Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons III, Supplementum Clementinum, 1884, 84). Und doch hat Clemens I. Pe. 4, 6 (ebenda 82) umgedeutet und auch 3, 20 sofort durch Jes. 49, 8 f. korrigiert (strom. VI, 6, 45, ed. Dindorf III, 162)[1]); eine schlechthin allgemeine Heilsanbietung hat er also nicht gelehrt[2]). Wohl aber geht er nun in anderer Beziehung über seine Vorgänger hinaus, indem er nämlich nach Mt. 27, 52 in Folge der Predigt Jesu eine καθολικὴ κίνησις καὶ μετάθεσις εἰς ἀμείνω τάξιν stattfinden lässt (VI, 6, 47, ed. Dindorf III, 164). Nur ist dieselbe allgemein wieder blos insofern, als sie Juden und Heiden betrifft; dass sie alle Gerechten angegangen wäre, ist ja schon dadurch ausgeschlossen, dass auch die Apostel noch den Toten gepredigt haben sollen[3]) — ob mit derselben sofortigen Wirkung, muss nach dem oben (S. 147) Ausgeführten mindestens zweifelhaft bleiben.

Anders steht es nun auch hier mit Origenes, der in Rom. V, 1 (ed. Lommatzsch VI, 344 f.) sagt: „regnum iam mortis destructum est et captivitas quae sub ea tenebatur abducta est. Sed . . . etiam nunc videmus eum . . . non tam regnare quam latrocinari; et depulsum regno, per deserta et avia circumeuntem quaerere sibi infidelium manum.“ Und doch ist das wieder nicht schlechthin allgemein zu verstehen; denn Jesus hat nur die Seelen bekehrt τὰς βουλομένας πρὸς αὐτὸν ἢ ἃς ἑώρα, δι' οὓς ᾔδει αὐτὸς λόγους, ἐπιτηδειοτέρας (c. Cels. II, 43, ed. Lommatzsch XVIII, 196). Ja

[1]) vgl. Huidekoper, Christ's mission to the underworld ²13, 21.

[2]) vgl. auch Love, Clement of Alexandria not an after-death probationist or universalist, Bibliotheca Sacra 1888, XLV, 608 ff.

[3]) Gegen Huidekoper, Christ's mission to the underworld ²15 f.

Digitized by Google

schon die Predigt galt nur den Heiligen (in gen. hom. XV, 5, ed. Lommatzsch VIII, 268), die Gottlosen haben die Hadesfahrt der Seele Jesu nicht gesehen, οἱ γὰρ προσδοκήσαντες αὐτὴν ὡσπερεὶ ἔξω ἔβλεπον καθαιρόμενοι ἐν ᾅδου, πρῶτον μὲν οἱ προφῆται, ἔπειτα οἱ λοιποὶ πάντες δίκαιοι, ἢ πρῶτον μὲν οἱ ἐν ἡμῖν ἁμαρτωλοί, ἔπειτα τὰ ἔθνη (sel. in ps. IX, ed. Lommatzsch XII, 22). Danach werden also auch die Stellen zu verstehen sein, wo im allgemeinen von einer Predigt durch Moses, die Propheten, Johannes und Paulus die Rede ist (hom. II in reg., ed. Lommatzsch XI, 325; tom. in Joh. II, 30, ed. Lommatzsch I, 158), wie wir ähnliches ja schon bei Hermas, Hippolyt und Clemens fanden[1]). Gelegentlich freilich spricht Origenes überhaupt nicht von einer Predigt, sondern einem Sieg über den Teufel, den Christus im Hades erfochten habe: und so ist dann auch später vielfach der descensus aufgefasst worden.

Die entsprechende Schilderung der Abgarlegende wurde schon oben (S. 102) angeführt; ähnlich lesen wir bei Euseb selbst (dem. ev. IV, 12): τὰς ἐξ αἰῶνος πύλας τῶν σκοτίων μυχῶν διαρρηγνὺς καὶ τοῖς αὐτόθι νεκροῖς, σειραῖς θανάτου πεπεδημένοις, παλίντροπον τῆς ἐπὶ τὴν ζωὴν ἀνόδου τὴν πορείαν ποιούμενος (vgl. auch VIII, 1); bei Lactanz (instit. div. IV, 12, 15, corp. script. eccles. lat. XIX, 313): „ut inferos quoque vinceret ac resignaret"; bei Firmicus Maternus (de err. prof. rel. 25, patr. lat. XII, 1034 B C): „clausit ianuas sedis infernae, et durae legis necessitatem calcata morte prostravit . . . fregit claustra perpetua, et ferreae fores, Christo

[1]) Ebenda 47 wird auch Cyprian, test. 2, 25, wo zum Beweis für den Satz, quod ab inferis tertio die resurgeret u. a. ex. 19, 10 f. (et dixit Dominus ad Moysen: descende et testificare populum et sanctifica illos hodie et cras, et lavent vestimenta sua et sint parati in perendinum diem. die enim tertio descendet Dominus in montem Sina) angeführt werden, eine Hadespredigt des Mose gefunden — offenbar ohne irgendwelchen Grund. Und noch weniger gehört der descensus des lebendigen Paulus in den acta Andreae et Pauli (bei Steindorff, Koptische Grammatik 1894, 47* ff.), hierher, auf die mich von Dobschütz aufmerksam gemacht hat. Dieselben sind hier nur insofern von Wert, als danach Jesus alle Seelen ausser der des Judas aus der Unterwelt erlöst hat — obwohl dann wieder von solchen die Rede ist, die sich noch in ihr befinden. Wie das zu erklären sei, will ich hier nicht untersuchen, da von Dobschütz schon länger damit beschäftigt ist.

Digitized by Google

iubente, collapsae sunt". Kein Wunder daher, dass auch jene ältesten sicher datierbaren Symbole, die den descensus enthalten (S. 22), ihn erklären nicht nur durch: καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα, sondern weiter: ὃν πυλωροὶ ᾅδου ἰδόντες ἔφριξαν oder ὃν (ὅντινα καὶ) αὐτὸς ὁ ᾅδης ἐτρόμασε (ἔπτηξεν): das war eben damals schon längst eine weitverbreitete Auffassung der Hadesfahrt, um derentwillen man also damals erst das Stück gewiss nicht ins Symbol aufgenommen hätte. Ja auch früher, als sie aufkam, enthielt sie nichts, woran man nicht schon durch die Aussagen über den Tod Christi erinnert worden wäre, weshalb man also eine solche über die Hadesfahrt nicht hinzuzufügen brauchte[1]). Selbst wenn das daher erst im dritten Jahrhundert etwa geschehen sein sollte, würde man doch dabei genauer an eine Hadespredigt gedacht haben; aber auch sie machte, wie wir sehen werden, damals bereits Schwierigkeiten, und wird also nicht jetzt erst ins Symbol gekommen sein. Das war vielmehr nur dort denkbar, wo diejenigen Anschauungen über die vorchristliche Sünde herrschten, die wir im ersten Petrusbrief finden: der historische Sinn des descendit ad inferna ist und bleibt daher aus der dort verwendeten Formel zu gewinnen[2]).

---

[1]) Gegen Kattenbusch, Christliche Welt 1889, 547 f., Symbol II, 901 ff.

[2]) So wohl auch Smyth, Is the „descensus" in the apostles' creed an „interpolation" and superfluous? Andover Review 1889, XI, 421.

Digitized by Google

III. Der Wert des Stücks.

Fragen wir endlich nach der Bedeutung des descendit ad inferna für uns, so kann ja das Urteil über die Form desselben keinen Augenblick zweifelhaft sein. „Es giebt keine Unterwelt im Sinne der antiken Vorstellung“ [1]); denn wenn wir auch für die Verstorbenen eine bestimmte Örtlichkeit annehmen müssen [2]), so können wir sie doch nicht im Innern der Erde suchen. Aber folgt daraus nun auch die Unhaltbarkeit des ganzen Satzes?

Vielfach ist allerdings so argumentiert worden, selbst von einem mit der Geschichte unseres Artikels so wohl vertrauten Manne wie Huidekoper [3]). Aber berechtigt wäre dieser Schluss doch auch dann noch nicht, wenn die alte Kirche mit jenen Worten nur eine historische Aussage hätte machen wollen. Wenigstens könnte man dann ebenso gut gleich das creatorem coeli et terrae anfechten; denn, wenn auch nicht die Weltschöpfung, so doch das Verhältnis von Himmel und Erde denkt sich ja jetzt jeder anders, als es das christliche Altertum that. Beim descendit ad inferna aber kam es ihm, wie wir gesehen haben, vor allem auf die Predigt an die Verstorbenen an; wie steht es also mit diesem religiösen Gehalt des Artikels?

Unterscheiden wir auch hier wieder den allgemeineren Gedanken einer Bekehrungsmöglichkeit nach dem Tode und den besonderen einer Hadespredigt Christi, so weiss allerdings zunächst das alte Testament, das ja nach dem oben Bemerkten nur in seinen spätesten Schriften in Betracht kommen könnte, von einer Weiter-

---

[1]) Schmidt, Christliche Dogmatik II, 1898, 389.

[2]) vgl. Nitzsch, System der christlichen Lehre 1829. [4] 1839, 383.

[3]) The belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the underworld 1854. [7] 1887, 141. 171.

Digitized by Google

entwicklung nach dem Tode überhaupt nichts. König[1]) hat zwar auch in einer ganzen Reihe älterer Stellen sogar die Möglichkeit einer nachträglichen Annahme des Evangeliums gelehrt gefunden; aber in Wahrheit liegt ihnen nicht einmal jene erst-erwähnte allgemeinere Anschauung zu Grunde. Wenn es nämlich gen. 3, 15 heisst: „ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem Samen und ihrem Samen: er wird dir den Kopf zermalmen und du wirst ihm die Ferse zermalmen" — so wird dadurch allerdings ein beständiger Kampf des Menschen gegen die Sünde angekündigt[2]), aber nicht ein Sieg über dieselbe, geschweige denn ein solcher, der erst nach dem Tode und durch Christum zu erringen wäre. Überhaupt nicht geistlich zu verstehen ist der Segen Noahs über Japhet 9, 27: „Weiten Raum schaffe Gott für Japhet und er wohne in den Zelten Sems" — und wäre er auch so gemeint, so würde er doch in keiner Weise eine Bekehrung nach dem Tode lehren. Weiterhin 12, 3 ist wahrscheinlich zu übersetzen: „in dir werden sich segnen alle Geschlechter des Erdbodens"; aber wenn auch die passivische Fassung des נִבְרְכוּ richtig wäre, so deutete doch nichts auf eine jenseitige Weiterentwicklung hin. Und ebenso wenig in dem Wort I. Sam. 2, 6: „Jahve tötet und macht lebendig, er stürzt in die Unterwelt und führt herauf" — oder den zahlreichen Stellen der Psalmen und Propheten, in denen alle Heiden aufgefordert werden, Gott zu preisen. Am ehesten könnte man noch, wie schon von den Vätern geschah, die Stelle Ez. 16, 53. 55 anführen: „Denn ich werde ihr Schicksal wenden, das Schicksal Sodoms und ihrer Töchter und das Schicksal Samarias und ihrer Töchter ... und deine Schwester Sodom nebst ihren Töchtern soll wieder auf ihren früheren Stand gelangen und Samaria und ihre Töchter sollen wieder auf ihren früheren Stand gelangen und auch du und deine Töchter werden wieder auf ihren früheren Stand gelangen." Aber wenn auch hier wirklich von einer Wiederherstellung Sodoms die Rede ist, so doch nicht von einer Bekehrung seiner einzelnen früheren Bewohner: dieser Gedanke liegt dem Propheten, ebenso wie den vorher erwähnten anderen alttestamentlichen Schrift-

[1]) Die Lehre von Christi Höllenfahrt 1842, 214 ff.
[2]) vgl. Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde I, 1897, 157 f

Digitized by Google

stellern vielmehr schon deshalb fern, weil sie eben von einer Auferstehung der einzelnen überhaupt nichts wissen.

Aus demselben Grunde wird umgekehrt auch das später viel citierte Wort Koh. 11, 3: „Da, wo der Baum fällt, da bleibt er liegen" — nicht bedeuten, dass mit dem Tode das Schicksal des Menschen endgiltig entschieden sei. Die ganze Frage existiert vielmehr für das Alte Testament überhaupt noch nicht; denn auch dort, wo eine Auferstehung erwartet wird, fehlt doch der Begriff der entschuldbaren Unwissenheitssünde, der allein jene Frage nahelegen konnte[1]).

Und ebenso erklärt es sich nun, dass auch im Judentum nicht nur, wie z. B. Hen. 50, 5. 63, 1 ff., Offb. des Bar. 44, 12. 85, 12, eine Abänderung des Urteils beim jüngsten Gericht, sondern auch schon vorher eine nachträgliche Bekehrung für unmöglich gilt. Denn wenn es in den Geheimnissen Henochs 62, 2 heisst: „wenn aber vorübergeht die bestimmte Zeit, er nicht angenehm wird, nicht ist Reue nach dem Tode" — oder in der Apokalypse des Zephanja (Steindorff, die Apokalypse des Elias, Texte und Untersuchungen XVII, 3a, 1899, 170): „dies ist eine (gepeinigte) Seele, die in ihren Sünden gefunden und bevor sie dazu gekommen war, Busse zu thun, heimgesucht und aus ihrem Körper entführt wurde" — oder endlich im vierten Esra 7, 82: „die zweite (vorläufige) Pein der Gottlosen ist, dass sie die wahre Busse zum Leben nicht mehr thun können" — so wird das V. 21 damit begründet, dass Gott den Lebenden, sobald sie zum Leben kommen, feierlich erklärt hat, was sie thun sollten, um das Leben zu erwerben, und was sie halten sollten, um nicht der Strafe zu verfallen, und V. 72 heisst es noch deutlicher: „Ebendeshalb verfallen, die auf Erden weilen, der Pein, weil sie trotz der Vernunft, die sie doch besassen, gottlos gehandelt, weil sie die Gebote, die sie doch erhalten, nicht beobachtet und das Gesetz, das ihnen doch gegeben, trotzdem sie es empfangen, gebrochen haben."

Werden also gleichwohl auch aus den Apokryphen und Pseudepigraphen immer wieder einzelne Stellen auf eine Weiter-

---

[1]) vgl. ebenda 78 ff.

Digitized by Google

entwicklung nach dem Tode gedeutet, so ist von vornherein zu erwarten, dass diese Erklärung auf Schein beruht. Und in der That heisst es zwar Weish. 5, 3 von den verstorbenen Gottlosen, unter denen der Gerechte erscheint: ἐροῦσιν ἐν ἑαυτοῖς μετανοοῦντες, καὶ διὰ στενοχωρίαν πνεύματος στενάξονται — aber davon, dass ihnen das etwas helfen würde, verlautet kein Wort. Vielmehr geht es nach V. 14: ὅτι ἐλπὶς ἀσεβοῦς ὡς φερόμενος χνοῦς ὑπὸ ἀνέμου κτλ. sogleich weiter: δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν, καὶ ἡ φροντὶς αὐτῶν παρὰ ὑψίστῳ. Dagegen wird allerdings II. Macc. 12, 43 ff. erzählt, dass Judas für die in Sünde Gestorbener ein Sühnopfer dargebracht habe; aber der Glaube an eine wirkliche Weiterentwicklung nach dem Tode liegt darin so wenig wie in der vielleicht ebenso alten Sitte, für die Toten zu beten[1]). Vollends das Wort Tob. 4, 17: ἔχχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τοῖς ἁμαρτωλοῖς ist wohl mit Löhr[2]) zu übersetzen: „spende reichlich deine Speise beim Begräbnis der Gerechten", bezieht sich also nicht auf das Almosengeben zu Gunsten Verstorbener.

Dass es auch im neuen Testament nicht anders stehe, wird vielfach schon deshalb angenommen, weil daselbst das Geschick des Menschen als mit dem Tode entschieden gelte. Aber die meisten dafür angeführten Stellen erweisen sich doch schon auf den ersten Blick als so wenig stringent, dass es sich kaum verlohnt, sie erst im einzelnen zu besprechen. Wenn z. B. Stephanus u. a., wie wir oben (S. 144 f.) gesehen haben, gleich nach dem Tode mit dem Herrn vereinigt zu werden hoffen, so bedeutete das eben wohl weder die ewige Seligkeit, noch galt es für alle Frommen. Und ebenso wenig für alle Sünder, wenn umgekehrt an anderen Stellen, um die man nicht herum kommt[3]), von ewigen

---

[1]) vgl. Plumptre, The spirits in prison 1871. [3]1885, 266 ff., Luckock, The intermediate state between death and judgment 1892. 1896, 210 f.

[2]) Bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments 1900, I, 140.

[3]) vgl. Falke, Die Lehre von der ewigen Verdammnis 1892, 120 ff., auch gegen Maurice, Theological Essays 1853, 442 ff., Farrar, Eternal Hope 1878, deutsch 1891, 52, Eternal Hope. A Reply to many Critics, Contemporary Review 1878, XXXII, 581 f., Cox, ebenda 365 ff. (vgl. auch

Digitized by Google

Höllenstrafen die Rede ist. Kommt doch hinzu, dass dieselben immer erst beim Gericht eintreten; denn wenn das Gleichnis von den zehn Jungfrauen Mt. 25, 1 ff., sofern es nirgends zu allegorischer Erklärung nötigt[1]), nur den Gedanken veranschaulichen sollte: es giebt ein Zuspät für die Teilnahme an der Gottesherrschaft[2]), so würde doch in keiner Weise angedeutet, dass dieser Moment mit dem Tode zusammenfalle. Wohl aber könnte das in dem Worte Jesu im Gleichnis vom reichen Mann Lc. 16, 26 zu liegen scheinen: ἐν πᾶσι τούτοις μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται κτλ. — und doch: ausgesprochen ist es nicht; es liesse sich auch denken, dass, wenngleich von ihnen getrennt, die Bösen sich allmählich zu Guten entwickelten[3]). Hat man doch sogar den Anfang dazu vielfach schon in dem Gespräch des reichen Mannes und Abrahams V. 24 f., besonders der gegenseitigen Anrede: πάτερ und τέκνον, sowie dann — mochte man nun die Verse für ursprünglich oder später halten — der wiederholten Fürbitte des ersteren für seine Brüder angedeutet gefunden und damit immer noch richtiger gesehen, als wenn andere gerade umgekehrt aus der Inanspruchnahme des Lazarus, der Fürsorge nur für seine Brüder und der wiederholten Bitte an Abraham auf die dauernde Verstocktheit des reichen Mannes geschlossen haben. Aber in Wahrheit ist wohl doch aus V. 31 die Unmöglichkeit einer nachträglichen Bekehrung für ihn zu entnehmen; denn wenn seine Brüder an Mose und den Propheten genug haben, so wird auch er wegen seines Unglaubens ihnen gegenüber verloren gehen sollen. Immerhin könnte danach einem Nichtjuden nach dem Tode noch die Gelegenheit geboten werden, sich zu bekehren; aber auch dies scheint durch dasjenige Wort ausgeschlossen zu sein, auf das man sich in diesem Zusammenhang gewöhnlich in erster Linie beruft, nämlich Hebr. 9, 27: ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις. Und in der That kann sich κρίσις trotz des fehlenden Artikels nicht auf ein vorläufiges Gericht beziehen; wohl aber ist nicht nur nicht gesagt, sondern des

---

Clemen, Der gegenwärtige Stand des religiösen Denkens in Grossbritannien, Theol. Stud. und Krit. 1892, 616 ff.).

[1]) Gegen Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II, 1899, 455

[2]) vgl. Weiss, Das Leben Jesu 1882. [3] 1888, II, 288.

[3]) vgl. Örtel, Hades 1863, 104.

Digitized by Google

Zusammenhangs wegen auch nicht anzunehmen, dass das Endgericht gleich auf den Tod folge. Der zitierte Satz dient nämlich nur zur Veranschaulichung des anderen: οὕτως καὶ ὁ Χριστός, ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν; wenn aber diese zweite Erscheinung nicht sofort auf die erste folgt, dann offenbar auch nicht das Gericht auf den Tod. „Also an der Zeit fehlt es nicht, in der die Weiterentwicklung auch nach dem Tod geschehen kann“ [1]) — aber wird sie nun auch irgendwo wirklich angenommen oder wenigstens vorausgesetzt?

Wie für das Gegenteil, werden auch hier zunächst aus den Evangelien eine Menge Beweisstellen beigebracht, von denen indes die meisten offenbar nichts besagen — obwohl gerade sie auch von bedeutenden evangelischen Dogmatikern angeführt werden. So weist z. B. Schweizer [2]) darauf hin, dass der im Gleichnis (gemeint ist Mt. 18, 34, vgl. aber auch 5, 26, Lc. 12, 59) gefangen gesetzte blos nicht frei gelassen wird, bis er den letzten Heller bezahlt hat — aber mindestens mit gleichem Rechte haben andere daraus den gegenteiligen Schluss gezogen, dass er eben nie frei werden wird. Und was ist das gar für eine Argumentation, wenn Schweizer fortfährt: „wirft man (Mt. 22, 13) den ohne das Festkleid zur Festmahlzeit sich Zudrängenden zum Hause hinaus in Kälte und Finsternis, so ist damit nicht gesagt, dass er nicht Zutritt finde, wenn er später mit dem Kleide der Busse und des Glaubens wiederkommt, welches Kleid ja vom Herrn dargeboten wird, so dass nur der Trotz des Verschmähens beseitigt werden muss“?! Noch schlimmer steht es freilich mit Dorners [3]) Behauptung: „ein Beweis (!) dafür, dass laut dem neuen Testament nicht nach einem allgemeinen Gesetz mit dem Tode die Gnadenfrist abgelaufen ist, liegt in den Totenauferweckungen Christi; z. B. der Jüngling zu Nain erhielt durch die Auferweckung aus dem Tode eine Verlängerung der Gnadenfrist, durch die ihm erst Christi Liebe bekannt wurde“ — denn was folgt daraus für die, die nicht wieder auferweckt werden?

[1]) Schmidt, Christliche Dogmatik II, 505.
[2]) Die christliche Glaubenslehre 1863—72. ² 1877, II, 328.
[3]) System der christlichen Glaubenslehre 1879 f. ² 1886, II, 953.

Digitized by Google

Auch das ist eine falsche Ausdeutung des dem ganzen Volke gesagten Gleichnisses auf einzelne, wenn Knapp[1]) bemerkt: „nach Mt. 21, 37 schickt der Herr des Weinbergs zu den Weingärtnern, welche eine Reihe seiner Knechte gestäupt, getötet, gesteinigt haben, zuletzt noch seinen Sohn und denkt: sie werden sich vor meinem Sohne scheuen. Er hofft also noch auf Bekehrung bei Leuten, welche allen vorchristlichen Offenbarungen gegenüber ungeberdig gewesen sind. Warum sollte denen, welche in der Zeit vor Christus unbekehrt gestorben sind, dieser letzte Versuch vorenthalten bleiben?“ Eher könnte man sich, wie es denn auch am häufigsten geschieht, auf Mt. 12, 31 f. berufen — denn hier steht dieses Herrenwort in seiner ursprünglichsten Form[2]) —, indem man daraus, dass die Lästerung des heiligen Geistes weder in diesem noch im künftigen Äon vergeben werden soll, schliesst, mit anderen Sünden würde das letztere der Fall sein — wie viel mehr also im Zwischenzustande. Aber wenn auch diese letztere argumentatio a maiori ad minus berechtigt wäre, so ist doch der erste Schluss durchaus zu bestreiten und zwar einfach deshalb, weil er den Begriff des Endgerichts aufheben würde. Es bleibt mithin von Herrenworten nur noch Mt. 11, 21 (Lc. 10, 13) übrig: οὐαί σοι Χοραζείν, οὐαί σοι Βηθσαιδάν, ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν — aber liegt darin wirklich, dass ihnen nach dem Tode noch eine Gnadenfrist gewährt worden sei? Wenn Jesus fortfährt: πλὴν λέγω ὑμῖν, Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ ὑμῖν — so kann das zwar nach seinen sonstigen Anschauungen vom Lohn nicht heissen: erträglicher, als es ihrer inneren Verfassung entsprechen würde, wohl aber könnte eben diese nur als günstiger bezeichnet werden sollen, als die der Bewohner von Chorazin und Bethsaida. Ja diese Erklärung dürfte in dem angegebenen Zusammenhang und angesichts des Wortes Lc. 12, 47 f.

---

[1]) I. Petri 3, 19 ff. und die Höllenfahrt Jesu Christi, Jahrbücher für deutsche Theologie 1878, 219 f.

[2]) vgl. Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde I, 90.

[3]) vgl. zuletzt Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie 1897, I, 193 ff., sowie auch Gottschick, Das Verhältnis von Diesseits und Jenseits im Christentum, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1899, 158 f.

Digitized by Google

die nächstliegende sein — kurz, eine Beweisstelle für eine Weiterentwicklung nach dem Tode ist in den Evangelien kaum aufzutreiben.

Nicht besser steht es in den paulinischen Briefen, obwohl auch aus ihnen zahlreiche Stellen für jene Annahme geltend gemacht worden sind. Aber wenn es zunächst einmal I. Kor. 3, 15 heisst: αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός — so bezieht sich das nach dem Vorangehenden erstlich einmal nicht auf die Zeit nach dem Tode, sondern bei der Parusie und auch da nicht auf eine Läuterung, sondern nur (wie Offb. des Bar. 48, 39) auf eine Prüfung der verschiedenen Lehren auf ihre Haltbarkeit[1]). Umgekehrt soll der Zweck der Verfluchung des incestuosus 5, 5 (ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ) wohl eben durch den Tod selbst — denn ihn erwartet der Apostel — erreicht werden — nach dem auch sonst[2]) nachweisbaren Grundsatz: ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας Röm. 6, 7. Wiederum I. Kor. 13, 10: ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται bezieht sich zunächst gewiss auf die Vollendung aller Dinge; aber auch wenn man von da auf den Zwischenzustand zurückschliessen wollte[3]), so handelte es sich doch eben nur um bessere Erkenntnis der Geheimnisse Gottes, nicht um festere Aneignung des Heils. Erst die 15, 29 vorausgesetzte Sitte, sich für die Toten taufen zu lassen — denn so sind die Worte zu verstehen — involviert den Glauben an eine mögliche Änderung des Geschicks auch

---

[1]) vgl. zu dieser Erklärung Clemen, Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe 1894, 25 f.

[2]) vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum 1700, II, 283 f.

[3]) vgl. Luckock, The intermediate state between death and judgment 61: „Of course, it may be said that S. Paul, in speaking of this consummation of knowledge, travelled beyond the intermediate State, and was contemplating his condition in the risen and glorified life. But even if this be so, there is nothing to lead to the conclusion that he expected such a wonderful increase of his intellectual faculties to be caused by a sudden instantaneous revelation. He understood well the general principles upon which God chooses to accomplish His work, and must have realised that it would be more in accordance with these that it should be the result of gradual and progressive development through the period of waiting and undisturbed contemplation in the disembodied state."

Digitized by Google

nach dem Tode noch; aber auf eine wirkliche Weiterentwicklung deutet nichts hin. Das wäre auch II, 5, 9 (διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι) nur dann der Fall, wenn ἐκδημεῖν hier ausser dem Leibe sein und nicht: aus dem Leibe herausgehen bedeutete[1]). Aber sowohl nach V. 8 (θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον) als namentlich nach dem Wortlaut (ausser dem Leibe sein müsste ἐκδημεῖν ἔξω τοῦ σώματος heissen) liegt gewiss das letztere näher; es wird besonders hervorgehoben, weil gerade im Augenblick des Todes noch manchmal (wie beim Schächer Lc. 23, 40 ff.) eine Bekehrung erfolgt. Dass dagegen an eine solche nach dem Tode nicht gedacht wird, beweist gleich das Folgende, wo es nur heisst (V. 10): τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν.

Endlich aus der nachpaulinischen Litteratur sind — ausser I. Pe. 3 f. — namentlich zwei Stellen für eine Weiterentwicklung nach dem Tode geltend gemacht worden, ap. 6, 11 und II. Tim. 1, 18. Dort heisst es nämlich von jenen Seelen der Märtyrer unter dem Altar (S. 145): καὶ ἐδόθη αὐτοῖς ἑκάστῳ στολὴ λευκὴ καὶ ἐρρέθη αὐτοῖς ἵνα ἀναπαύσωνται ἔτι χρόνον μικρόν, ἕως πληρωθῶσιν καὶ οἱ σύνδουλοι αὐτῶν κτλ. Die Vollendung ist also noch nicht eingetreten, und doch erhalten sie schon ein weisses Kleid — aber damit auch grössere Heiligkeit[2])? Das mag jenes Bild ursprünglich bedeutet haben; hier gilt es einfach als Bestandteil der künftigen Seligkeit, deren diese Märtyrer im voraus versichert werden[3]). Zum anderen II. Tim. 1, 18: δῴη αὐτῷ (sc. Ὀνησιφόρῳ) ὁ κύριος εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ könnte nur dann

---

[1]) Dass zu ἐκδημοῦντες überhaupt ἐκ τοῦ σώματος zu ergänzen ist, schliesse ich weniger aus V. 8, als der Stellung der beiden Partizipia wollte man trotzdem nach V. 6 ἀπὸ τοῦ κυρίου ergänzen, so wäre zu ἐνδημοῦντες zu bemerken, dass es nach dem unmittelbar vorhergehenden nicht zu Hause sein, sondern nach Hause kommen bedeuten dürfte.

[2]) So Luckock, The intermediate state between death and judgment 72 f.

[3]) vgl. Bousset bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament XVI, [5] 1896, 317.

Digitized by Google

in Frage kommen, wenn Onesiphorus als bereits verstorben gälte. Aber das ist zunächst aus dem angeführten Vers selbst — namentlich angesichts der Fortsetzung: καὶ ὅσα ἐν Ἐφέσῳ διηκόνησεν, βέλτιον σὺ γινώσκεις — sicher nicht zu entnehmen; denn warum soll man nur einem Verstorbenen wünschen können, dass er an jenem Tage vom Herrn Barmherzigkeit finde? Ebensowenig aber aus dem vorangehenden V. 16: δῴη ἔλεος ὁ κύριος τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ; denn wenn hier nur die Angehörigen des Onesiphorus gemeint wären, so müsste das auch 4, 19 ἄσπασαι Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν καὶ τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον der Fall sein; das ist aber unmöglich, da 4, 19—21 früher als 1, 15—18 und zwar vor der letzten Reise des Paulus geschrieben sind[1]), Onesiphorus also, wenn er schon damals tot war, Paulus nicht mehr in Rom besuchen konnte, wie doch V. 17 erzählt wird. Ja noch direkter lässt sich die ganze Erklärung aus dem ersten Korintherbrief widerlegen; denn wenn hier 1, 16. 16, 15 unter dem Haus des Stephanas nicht dieser selbst mit verstanden würde, so könnte sich doch Paulus V. 17 nicht über seine Anwesenheit freuen. Wollte man aber trotz alledem doch II. Tim. 1, 18 eine Fürbitte für einen Toten finden, so wäre eben auch damit die Möglichkeit einer Weiterentwicklung nach dieser Zeit noch nicht belegt; kurz es bleibt bei dem oben (S. 133) abgegebenen Urteil, dass dieselbe im neuen Testament zwar nicht überhaupt geleugnet, aber auch nicht gelehrt wird[2]).

Man könnte höchstens noch — da die sogenannte ἀποκατάστασις πάντων, die auch jene Frage lösen würde, hier nicht zur Diskussion steht — auf diejenigen Stellen hinweisen, in denen von der Bestimmung des Heils für alle die Rede ist. König[3]) hat sie möglichst vollständig zusammengetragen, um dann mit Röm. 10, 14 fortzufahren: „wie sollen sie aber glauben, von dem sie nichts gehört haben?“ Er hat dann weiterhin — und viele andere sind ihm darin gefolgt[4]) — daran erinnert, dass erst mit

---

[1]) vgl. Clemen, Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe 154 f., Die Reihenfolge der paulinischen Hauptbriefe, Theol. Stud. und Krit. 1897, 263 f.

[2]) vgl. auch Örtel, Hades 92 ff. 106 ff.

[3]) Die Lehre von Christi Höllenfahrt 224 ff.

[4]) vgl. z. B. Dorner, System der christlichen Glaubenslehre ² II, 953, Luckock, The intermediate state between death and judgment 190.

Digitized by Google

dem Unglauben der Mensch für die ewige Verdammnis reif und fähig wird und aus den bekannten Stellen über unvergebbare Sünden Hebr. 6, 4 ff. 10, 26 ff., I. Joh. 5, 16, II. Pe. 2, 20 f. entnommen, dass alle anderen auch nach dem Tode noch vergeben werden könnten. Er hat endlich auch auf einzelne Worte den Finger gelegt und besonders zu der Rede des faulen Knechts Mt. 25, 24 (Lc. 19, 21): κύριε, ἔγνων σε ὅτι σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος, θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας, καὶ συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας bemerkt: „würde nicht gerade diese Schalksrede Wahrheit sein, wenn Gott arme blinde Heiden mit ewigen Strafen belegen wollte, ehe ihnen die volle Wahrheit in Christo wäre gepredigt worden?“ Aber eben dies ist die Frage, ob im neuen Testament — wiederum abgesehen von dem ersten und dem darin mit ihm übereinstimmenden zweiten Petrusbrief — die Heiden so angesehen und gar bei Juden entschuldbare Unwissenheitssünden angenommen werden[1]); ist es nicht der Fall, dann schwindet natürlich auch jedes Recht zu jener Schlussfolgerung.

In der That hat, wie wir schon vorhin (S. 186) sahen, zunächst einmal Jesus — denn von ihm wird das ganze Gleichnis vom reichen Mann stammen[2]) — Gesetz und Propheten als genügend bezeichnet und auch selbst nur erfüllen wollen (Mt. 5, 17), dürfte also mit dem Gebet: πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν nicht die Juden, sondern nur die untergeordneten Werkzeuge der Kreuzigung gemeint haben. Dagegen Tyrus, Sidon und Sodom sündigten auch seiner Meinung nach aus Unwissenheit; denn sie sahen nicht nur keine solchen Wunder wie Chorazin, Bethsaida und Kapernaum, sondern hatten nicht einmal Mosen und die Propheten.

Paulus freilich hätte auch dies nicht zugegeben; erklärte er doch Röm. 2, 12 ganz direkt: ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται. Und das bliebe bestehen, auch wenn betreffs des Folgenden mit Luckock[3]) zu sagen wäre, „that this declaration does not apply to all Gentiles, but is limited to those who are

[1]) vgl. zum Folgenden Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde I, 81 ff.

[2]) vgl. C. C., Litterarisches Centralblatt 1899, 1348, auch gegen Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II, 638 ff.

[3]) The intermediate state between death and judgment 174.

Digitized by Google

found, without any Divine teaching, to have been guided by the voice of conscience to do what is revealed to others by the direct voice of God" — eine Erklärung, die aber im vorliegenden Zusammenhange ganz unmöglich ist. Auch auf die Bezeichnung der Heiden als οὐκ εἰδότες θεόν (I. Th. 4, 5, II, 1, 8, Gal. 4, 8) darf man sich meines Erachtens nicht berufen; denn diese Unkenntnis ist eben eine selbstverschuldete: an sich hätte die Welt durch ihre Weisheit in seiner Weisheit Gott erkennen können (I. Kor. 1, 21, Röm. 1, 19 ff.). Ja auch wenn es act. 14, 16 in einer übrigens nicht der Wirquelle entstammenden Rede[1]) heisst: ὃς ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς εἴασεν πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν — so geht es doch sofort weiter: καίτοι οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν, οὐρανόθεν ὑμῖν ὑετοὺς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους, ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ἡμῶν.

Darf ich daran gleich den ersten Timotheusbrief anschliessen, so wird hier 1, 13 (ἠλεήθην, ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ) auch bei einem Juden eine entschuldbare Unwissenheitssünde angenommen und Joh. 15, 22. 24 heisst es sogar: εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς — εἰ τὰ ἔργα μὴ ἐποίησα ἐν αὐτοῖς ἃ οὐδεὶς ἄλλος ἐποίησεν, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν; werden also die vorchristlichen Juden und noch mehr natürlich die vorchristlichen Heiden als nicht verantwortlich für ihren Unglauben angesehen.

Dann aber sollte allerdings wenigstens für sie — denn bei den späteren wird man, wie schon oben (S. 141) bemerkt, keine solche Unkenntnis des Evangeliums zugegeben haben — eigentlich die Möglichkeit einer Weiterentwicklung nach dem Tode angenommen werden. Setzt man nämlich dafür diejenige einer plötzlichen Bekehrung im Augenblick des Todes oder bei der Parusie ein, so widerspricht das dem wachstümlichen Charakter der Gottesherrschaft und noch mehr die Annahme einer Beseligung ohne Vervollkommnung ihrem ethischen Wesen. Bezeichnet es doch deshalb auch das ganze neue Testament als unsere Aufgabe, vollkommen zu werden (Mt. 5, 48, I. Th. 5, 23, Röm. 16, 19, Kol. 1, 22, Phil. 2, 15, I. Pe. 1, 15 f. 2, 21 ff., Jak. 1, 4, I. Joh. 3, 6. 9, II. Pe. 3, 14) und erwartet namentlich Paulus, dass

---

[1]) vgl. zuletzt Wendt bei Meyer, Kommentar über das Neue Testament III, [8] 1899, 249**.

Digitized by Google

seine Gemeinden bei der Parusie untadelig dastehen würden vor dem Herrn (I. Th. 3, 13, I. Kor. 1, 8, Phil. 1, 10; vgl. Eph. 4, 13, Jud. 24)[1]).

Wenn also trotzdem ausser im ersten Petrusbrief nirgends von einer Bekehrung nach dem Tode die Rede ist, so kann das nur an der praktischen Tendenz des neuen Testaments liegen. Wie Jesus selbst Lc. 13, 23 f. auf die Frage, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι vielmehr mit der Mahnung antwortet: ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας — so stellen auch seine Jünger fast überall solche theoretische Probleme hinter die praktischen Aufgaben zurück. Arnold[2]) hatte ganz recht, wenn er sagte: „I hold it to be a most certain rule of interpreting Scripture that it never speaks of persons when there is a physical impossibility of its speaking to them ... So the heathen, who died before the word was spoken, and in whose land it was never preached, are dead to the word; it concerns them not at all; but the moment it can reach them, it is theirs and for them."

Etwas anders wird es sich erklären, dass auch die spätere Zeit im allgemeinen keine Weiterentwicklung nach dem Tode lehrt[3]). Ja stellenweise wird sie hier ausdrücklich bestritten, so zunächst, wenngleich nur für Christen, im sogenannten zweiten Clemensbrief, wo es 8, 2 f. heisst: οὕτως καὶ ἡμεῖς, ἕως ἐσμὲν ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ, ἐν τῇ σαρκὶ ἃ ἐπράξαμεν πονηρὰ μετανοήσωμεν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας, ἵνα σωθῶμεν ὑπὸ τοῦ κυρίου ἕως ἔχομεν καιρὸν μετανοίας· μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου οὐκέτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι. Auch Justin deutet wohl darauf hin, wenn er dial. 47. 266 C D sagt: τοὺς δὲ ὁμολογήσαντας καὶ ἐπιγνόντας τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ ἡτινιοῦν αἰτίᾳ μεταβάντας ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν, ἀρνησαμένους ὅτι οὐτός ἐστιν ὁ Χριστός, καὶ πρὶν τελευτῆς μὴ μεταγνόντας οὐδ' ὅλως σωθήσεσθαι ἀποφαίνομαι — geht aber zugleich darüber hinaus, wenn er fortfährt: καὶ τοὺς ἀπὸ τοῦ σπέρματος τοῦ Ἀβραὰμ ζῶντας κατὰ τὸν νόμον καὶ ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν

---

[1]) vgl. Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde I, 113.

[2]) Bei Luckock, The intermediate state between death and judgment 182 f.

[3]) Über Herm., vis. 3, 7, 5 f. vgl. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit 1896, 84, 1, auch gegen Falke, Die Lehre von der ewigen Verdammnis 126.

Digitized by Google

μὴ πιστεύοντας πρὶν τελευτῆς τοῦ βίου οὐ σωθήσεσθαι ὁμοίως ἀποφαίνομαι. Ja in der cohortatio ad gentiles 35. 33 A heisst es wieder ausdrücklich: οὓς (sc. die Heiden) εἰκὸς ἐν ᾅδου νυνὶ ἐκπρόθεσμον μετάνοιαν μετανοοῦντας ὀδύρεσθαι. Dagegen Clemens Alexandrinus hält strom. VI, 14, 109 (ed. Dindorf III, 205) eine Weiterentwicklung nach dem Tode für möglich (vgl. auch VII, 12, 78, ed. Dindorf III, 319), während bekanntlich Origenes eine Wiederbringung aller Dinge lehrt. Cyprian dagegen verwirft wieder die Busse nach dem Tode (ep. 55, 29, corp. scr. eccl. lat. III, 2, 647) und Basilius warnt (reg. fus. tract. prooem., patr. gr. XXXI, 892 A): μὴ ἀργὰ δὲ καὶ ἀνόητα μετακλαίωμεν, τὸν κακῶς παρεθέντα τοῦ βίου χρόνον ὀδυρόμενοι τότε, ὅτε πλέον οὐδὲν ἐξέσται τοῖς μεταμελομένοις.

Und doch könnte man nun aus gewissen Sitten schon der alten Kirche auf den Glauben an eine Weiterentwicklung nach dem Tode schliessen, weniger allerdings der Gepflogenheit, sich für Tote taufen zu lassen, die wir nur bei den Cerinthianern und Marcioniten wiederfinden, als vielmehr der anderen, für die Toten zu beten, die uns zuerst bei Tertullian (de exhort. cast. 11, de monog. 10 f., de cor. mil. 3) begegnet. Aber dabei ist doch zunächst dies bemerkenswert, dass nicht für die Gottlosen, sondern die Frommen gebetet wird; und dann, dass als Ziel des Gebetes nicht eine frühere Befreiung aus der Unterwelt (es sei denn bei der „ersten Auferstehung"), im allgemeinen wohl nicht einmal eine äussere Veränderung, geschweige denn eine innere Umwandlung gilt[1]). Eine solche musste vielmehr schon deshalb als unmöglich erscheinen, weil die vor- und ausserchristliche Sünde zumeist überhaupt nicht aus entschuldbarer Unwissenheit abgeleitet wurde.

Was nämlich zunächst die Juden anging, so wurde im alten Testament zuerst die ganze, später wenigstens eine vorläufige, aber zum Heil genügende Wahrheit gefunden[2]). Ja auch jetzt noch heisst es bei Irenäus manchmal, dass die alttestamentlichen Frommen bereits die agnitio filii hätten, die ihnen nach anderen Stellen abging; und Origenes sagt c. Cels. V, 43 (ed. Lommatzsch

[1]) vgl. Ussher, An answer to a challenge made by a Jesuit in Ireland 1625, Works III, 199 f., Plumptre, The spirits in prison [3]282 ff.

[2]) vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1886. [3] 1894, 574 ff.

Digitized by Google

XIX, 245) beinah noch weitergehend: σοφώτερόν τί εἰσιν εἰδότες Ἰουδαῖοι οὐ μόνον τῶν πολλῶν ἀλλὰ καὶ τῶν φιλοσοφεῖν δοκούντων· ὅτι οἱ μὲν φιλοσοφοῦντες μετὰ τοὺς σεμνοὺς ἐν φιλοσοφίᾳ λόγους καταπίπτουσιν ἐπὶ τὰ εἴδωλα καὶ τοὺς δαίμονας.

Auch die Heiden haben nämlich, so lehrt schon Justin, den Logos oder wenigstens einen Keim desselben gehabt, daher die Lehren Platos denen Christi nicht fremd sind, wenngleich sie nicht durchaus mit ihnen übereinstimmen (ap. II, 13. 51 B). Athenagoras und Tatian sind ihm freilich darin nicht nachgefolgt, aber Theophilus findet doch auch bei Dichtern und Philosophen eine Erkenntnis, die mit den Lehren der Propheten übereinstimmt. Ja nach Tertullian und Minucius Felix ist dem Menschen schon von Natur die christliche Wahrheit eingepflanzt und ebenso nach den Alexandrinern bereits den griechischen Philosophen die Wahrheit zugänglich gewesen[1]).

Dann aber bedurfte es eben, wenigstens für diese Kreise, denen sonst solche Fragen vielleicht näher gelegen hätten, auch nicht der Annahme einer möglichen Weiterentwicklung nach dem Tode; wo sie dagegen trotzdem für nötig gehalten wurde, da schien sie mit der Lehre von der Hadespredigt Christi gegeben zu sein, zumal ja neben dieser, wie wir sahen (S. 175. 178 ff.), um der später Gestorbenen willen auch eine solche des Moses, Johannes, Paulus und der Apostel angenommen wurde. So begründet Clemens an der ebenfalls bereits erwähnten Stelle strom. VI, 6, 48 (ed. Dindorf III, 165) diese Anschauung damit, dass er sagt: ἦν δ' ἂν πλεονεξίας οὐ τῆς τυχούσης ἔργον τοὺς προεξεληλυθότας τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου, μὴ εὐηγγελισμένους μηδὲ ἐξ αὐτῶν τὴν αἰτίαν παρασχομένους κατὰ τὸ πιστεῦσαι ἢ μὴ ἤτοι τῆς σωτηρίας ἢ τῆς κολάσεως μετασχεῖν· οὐ γάρ που θέμις τοὺς μὲν ἀκρίτως καταδεδικάσθαι, μόνους δὲ τοὺς μετὰ τὴν παρουσίαν τῆς θείας ἀπολελαυκέναι δικαιοσύνης. Im Grunde freilich nahm doch auch er, da die anderen den Anspruch darauf verscherzt zu haben schienen, nur eine Predigt an die Gerechten an, die er indes § 45 (ed. Dindorf III, 163) ebenso wie an der späteren Stelle begründet[2]). Ja während er nach

---

[1]) vgl. ebenda 463 ff. 544. 598 ff.

[2]) vgl. auch Cyrill, cat. 4, patr. gr. XXXIII, 469 A B: κατῆλθεν εἰς τὰ καταχθόνια, ἵνα κἀκεῖθεν λυτρώσηται τοὺς δικαίους. ἐβούλου γάρ, εἰπέ μοι

Digitized by Google

§ 44 (ed. Dindorf III, 162) noch eine wirkliche Predigt für nötig hielt, dachten andere nur an eine Mitteilung über die erfolgte Erscheinung des längst erhofften Heils und, soweit die sonstigen Anschauungen über den Zustand nach dem Tode das verlangten, eine sofortige Befreiung aus der Unterwelt — ohne dass es nötig wäre, diese Anschauung im einzelnen zu belegen[1]).

Gleichwohl ist, wie vermöge des Gesetzes der Stabilität[2]) schon bisher keineswegs sofort und überall die nötigen Konsequenzen gezogen wurden, auch späterhin noch vielfach eine Hadespredigt Christi (denn darauf beschränkt man sich nun gewöhnlich) an die Toten überhaupt oder wenigstens die verstorbenen Frommen angenommen worden. So stellte zunächst Hilarius von Poitiers beides ruhig nebeneinander, wenn er enarr. in ps. 118, ↄ 3 (corp. scr. eccl. lat. XXII, 542) sagte: „scit exhortationem hanc sanctos quiescentes in inferno desiderare. scit, testante apostolo Petro, descendente in inferna Domino, etiam his, qui in carcere erant, et increduli quondam fuerunt, exhortationem praedicatam fuisse". Ja die Theodoret zugeschriebenen Dialoge de trinitate sagen 4, 7 (patr. gr. XXVIII, 1261 A) ganz einfach: τοῖς ἐν ᾅδου εὐηγγελίσατο, während allerdings im Abendland schon Philastrius, haer. 125 (patr. lat. XII, 1250 f.) diejenigen verwarf, „qui dicunt, Dominum in infernum descendisse, et omnibus post mortem etiam ibi renuntiasse, ut confitentes ibidem salvarentur" und Augustin

---

τοὺς μὲν ζῶντας ἀπολαῦσαι τῆς χάριτος καὶ ταῦτα τῶν πλείστων οὐχ ὁσίων ὄντων, τοὺς δὲ ἀπὸ Ἀδὰμ πολυχρονίως ἀποκεκλεισμένους μὴ τυχεῖν τῆς ἐλευθερίας;

[1]) Nur des zweiten Teils des sog. evangelium Nicodemi sei wenigstens anmerkungsweise gedacht, nicht nur, weil der descensus nach jener Auffassung hier am ausführlichsten geschildert wird, sondern namentlich weil in dem von Tischendorf (evangelia apocrypha 1853. ² 1866) dargebotenen griechischen Texte, über den vorläufig von Dobschütz, Theol. Litt. Ztg. 1899, 334, zu vergleichen ist, wenigstens Johannes dem Täufer die Worte in den Mund gelegt werden: καὶ διὰ τοῦτο ἀπέστειλέ με καὶ πρὸς ὑμᾶς, ἵνα κηρύξω πῶς ἔρχεται ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ ὧδε ἵνα ὅστις πιστεύσῃ πρὸς αὐτὸν σωθήσεται, ὅστις δὲ οὐ πιστεύσει εἰς αὐτὸν κατακριθήσεται. διὰ τοῦτο λέγω πρὸς ἅπαντας ὑμᾶς, καθὼς ἴδητε αὐτόν, ἵνα προσκυνήσητε πάντες, ὅτι νῦν μόνον ἐστὶ πρὸς ὑμᾶς ὁ τῆς μετανοίας καιρὸς ὑπὲρ οὗ προσεκυνήσατε εἰς τὸν ἄνω μάταιον κόσμον τοῖς εἰδώλοις, καὶ ὑπὲρ ὧν ἡμαρτήκατε· ἐν ἄλλῳ δὲ καιρῷ τοῦτο γενέσθαι ἀδύνατον.

[2]) vgl. Biedermann, Christliche Dogmatik 1869. ² I, 1884, 321 ff., Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte ³ I, 10.

Digitized by Google

nicht nur lehrte: „alia est haeresis, descendente ad inferos Christo credidisse incredulos, et omnes inde existimant liberatos," (haer. 79, patr. lat. XLII, 45), sondern auch: „non suspicemur quod apud inferos ad faciendos fideles atque liberandos evangelium praedicatum sit, vel adhuc etiam praedicetur, quasi et ibi ecclesia sit constituta" (ep. 164, V, 15, patr. lat. XXXIII, 715). Er hielt das nämlich für die Gerechten für überflüssig[1]), für die Gottlosen aber, die schon in Adam gesündigt hätten, für ungerecht und erklärte deshalb auch I. Petr. 3 f. so, wie wir oben sahen, obschon er (ebenda II, 5. V, 14, patr. lat. XXXIII, 711. 715) nicht leugnete, dass Christus, quos voluit, gelöst und befreit habe und darunter de gen. ad lit. XII, 33, 63 (patr. lat. XXXIV, 481) auch Sünder verstand, quos esse solvendos occulta nobis sua iustitia iudicabat. Gleichwohl ist für sie später nur noch von den Griechen eine Hadespredigt angenommen worden, so von Gregor von Antiochien, der hom. in mul. unguif. 1 (patr. gr. LXXXVIII, 1849 B) urteilt: τῆς ψυχῆς τοῦ σωτῆρος δραμούσης εὐαγγελίσασθαι ταῖς ψυχαῖς τὴν ἀπολύτρωσιν αὐτῶν κτλ. und von Eulogius von Alexandrien, der hom. in ram. palm. 8 (patr. gr. LXXXVI, 2925 B) sagt: πορευθεὶς . . . ἐκήρυξε καὶ τοῖς ἐν ᾅδου πνεύμασιν. Dagegen Gregor d. Gr. schreibt ep. VII, 15 (patr. lat. LXXVII, 869 B C. 870 B): „post discessum vestrum dilectissimis filiis meis diaconis narrantibus agnovi, quod dilectio vestra dixisset, omnipotentem Dominum Salvatorem nostrum Jesum Christum ad inferos descendentem omnes, qui illic confiterentur eum Deum, salvasse atque a poenis debitis liberasse. de qua re volo, ut fraternitas vestra longe aliter sentiat. descendens quippe ad inferos solos per suam gratiam liberavit, qui eum et venturum crediderant et praecepta eius vivendo tenuerant ... nihil aliud teneatis, nisi quod vera fides per catholicam ecclesiam docet, quia descendens ad inferos dominus illos solummodo ab inferni claustris eripuit, quos viventes in carne per suam gratiam in fide et bona operatione servavit." Ja während noch Maximus Confessor, quaest. ad Thal. 7 (patr. gr. XC, 284 B) zu I. Pe. 4, 6 sagt: οἷς εὐηγγελίσθαι λέγει

[1]) Anders freilich de civ. Dei XX, 15 (patr. lat. XLI, 681): „si enim non absurde credi videtur, antiquos etiam sanctos, qui venturi Christi tenuerant fidem, locis quidem a tormentis impiorum remotissimis, sed apud inferos fuisse, donec eos inde sanguis Christi ad ea loca descensus eruerat".

Digitized by Google

ἀπολαβοῦσι τῶν εἰς ἀλλήλους ἐγκλημάτων τὴν δίκην, διὰ τῆς ἐν σαρκὶ ζωῆς, ἵνα ζήσωσι κατὰ θεὸν πνεύματι, τουτέστι ψυχῇ, δεχόμενοι κατὰ τὸν ᾅδην ὄντες τῆς θεογνωσίας τὸ κήρυγμα, διὰ τοῦ καὶ νεκροὺς σῶσαι· κατελθόντος εἰς ᾅδην σωτῆρος, πιστεύσαντας und deutlicher noch Johannes Damascenus, de fid. orth. III, 29 (patr. gr. XCIV, 1101 A): κάτεισιν εἰς ᾅδην ψυχὴ τεθεωμένη, ἵνα ὥσπερ τοῖς ἐν γῇ ὁ τῆς δικαιοσύνης ἀνέτειλεν ἥλιος . . . οὕτω καὶ τοῖς ὑπὸ γῆν ἐν σκότει καὶ σκιᾷ καθημένοις ἐπιλάμψῃ τὸ φῶς· ἵν' ὥσπερ τοῖς ἐν γῇ εὐηγγελίσατο εἰρήνην, καὶ τοῖς πιστεύσασι γέγονεν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, τοῖς δὲ ἀπειθήσασιν ἀπιστίας ἔλεγχος, οὕτω καὶ τοῖς ἐν ᾅδου, so erklärt schliesslich auch Metrophanes Critopulus in seiner confessio 3 (Weissenborn, Appendix librorum symbolicorum ecclesiae orientalis 1850, 75): ἵνα τοὺς ἐκεῖσε κατεχομένους . . . ἀπαλλάξῃ, διδάσκων αὐτοὺς τὰ περὶ αὐτοῦ, καὶ τὴν ἄνοδον τούτοις προοδοποιῶν, εἰς αὐτὸν ἤδη πιστεύσασιν und Petrus Mogilas, confessio orthodoxa, quaest. 49 (Schaff, The Creeds of Christendom 1890, II, 330): καὶ ἀπὸ τὸν ᾅδην ἐλύτρωσε τὰς ψυχὰς τῶν ἁγίων προπατόρων, καὶ τὰς ἔβαλεν εἰς τὸν παράδεισον. μαζὶ μὲ τοὺς ὁποίους συνεισήγαγε καὶ τὸν λῃστήν, ὅπου ἐπίστευσεν ἐν τῷ σταυρῷ εἰς αὐτόν. Der Glaube an eine wirkliche Hadespredigt und dadurch ermöglichte Weiterentwicklung ist also auch in der griechischen Kirche aufgegeben worden.

Und doch war nun damals schon längst, zunächst in der römischen Kirche, die Meinung aufgekommen, dass nach dem Tode wenigstens eine von aussen bewirkte Läuterung und in Folge davon auch eine Änderung der äusseren Lage möglich sei — die Lehre vom purgatorium. Zwar was man zum Beleg derselben aus den ersten vier Jahrhunderten beigebracht hat, gehört streng genommen nicht hieher, bereitete aber doch die spätere Entwicklung vor.

So deutet schon Tertullian, de an. 35. 58 den „letzten Heller" Mt. 5, 25 auf modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum, weiss aber offenbar nichts davon, dass in Folge dieser Busse schon vor der Auferstehung eine Veränderung der äusseren Lage eintreten könne. Umgekehrt begründet Clemens, strom. VI, 6, 46 (ed. Dindorf III, 163) die Möglichkeit einer Weiterentwicklung nach dem Tode für Juden und Heiden damit, dass σωτήριοι καὶ παιδευτικαὶ αἱ κολάσεις τοῦ θεοῦ εἰς ἐπιστροφὴν ἄγουσαι καὶ τὴν μετάνοιαν τοῦ ἁμαρτωλοῦ μᾶλλον ἢ τὸν θάνατον αἱρούμεναι,

Digitized by Google

καὶ ταῦτα καθαρώτερον διορᾶν δυναμένων τῶν σωμάτων ἀπηλλαγμένων ψυχῶν, κἂν πάθεσιν ἐπισκοτῶνται, διὰ τὸ μηκέτι ἐπιπροσθεῖσθαι σαρκίῳ. Wenn er dagegen eclog. proph. 11 (ed. Dindorf III, 459) sagt: οἱ πρεσβύτεροι σφόδρα ἤχθοντο, εἰ μή τι πάσχοιεν κατὰ τὸ σῶμα ἑκάστοτε· ἐφοβοῦντο γὰρ μήπως ἐνταῦθα οὐ κομιζόμενοι τὰ ἐπίχειρα τῶν ἁμαρτημάτων . . . ἀθρόαν ἐκεῖ κομίσονται τὴν δίκην, ὥστε ἐνθάδε θεραπεύεσθαι ἠξίουν — so deutet wiederum nichts auf eine durch solche Leiden ermöglichte äussere Änderung hin; ja wenn es strom. V, 1, 9 (ed. Dindorf III, 8 f.) von Heraklit heisst: οἶδεν γὰρ καὶ οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων, ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωικοί — so erwartet Clemens diese Reinigung vielleicht auch erst am Ende der Tage[1]). Jedenfalls lässt Origenes das πῦρ καθάρσιον an zahlreichen Stellen (c. Cels. IV, 12 f. 20 f. 64. V, 15 f. VI, 72, ed. Lommatzsch XIX, 15 ff. 26 ff. 99. 189 ff. 422) erst dann eintreten, aber auch vorher schon aus verschiedenen Gründen eine Weiterentwicklung stattfinden (de princ. II, 10, ed. Lommatzsch XXI, 238 ff.). Cyprian dagegen weiss (ep. 55, 20, corp. scr. eccl. lat. III, 2, 638) wieder nur von einer Läuterung durch Feuer, aber nicht von einer Veränderung der äusseren Lage vor dem Tage des Gerichts; Gregor von Nyssa (orat. cat. 35, patr. gr. XLV, 92 B C), Gregor von Nazianz (or. 40, 36, patr. gr. XXXVI, 409 D. 412 A) und Basilius (in Jes. 6, patr. gr. XXX, 428 f.) wohl nur von einem πῦρ καθάρσιον oder καθαρτικόν beim Gericht.

Erst Augustin sagt nicht nur (de civ. Dei XXI, 13, patr. lat. XLI, 728): „temporarias poenas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, verumtamen ante iudicium illud severissimum novissimumque patiuntur“, sondern auch (enchir. ad Laur. 69, patr. lat. XL, 265) nach Anführung von I. Kor. 3, 11 ff.: „tale aliquid etiam post hanc vitam fieri incredibile non est, et utrum ita sit, quaeri potest. Et aut inveniri aut latere nonnullos fideles per ignem purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusve salvari.“ Er nimmt also, wenngleich noch zaghaft genug, ein Fegefeuer gleich nach dem Tode und von verschiedener Dauer an und lässt

---

[1]) Über strom. VII, 6, 34 (ed. Dindorf III, 282) und paed. III, 9, 48 (ebenda I, 385) vgl. Atzberger, Geschichte der christl. Eschatologie 359.

Digitized by Google

dieselbe (ebenda 110, patr. lat. XL, 283) auch von den Opfern der Lebenden abhängen. Zuversichtlicher redet schon Cäsarius von Arles, app. serm. Aug. 54, 4 (patr. lat. XXXIX, 1947) von dem langwierigen Feuer jener Welt, das solche, die im Wiedergutmachen kleiner Sünden lässig seien, läutern müsse. Vollends Gregor der Grosse bemerkt von diesen Sünden ganz bestimmt: „de quibus levibus culpis esse ante iudicium purgatorius ignis credendus est“ (dial. IV, 34, patr. lat. LXXVII, 396 A) und weiss auch, „quia illis sacrae victimae mortuis prosint, qui hic-vivendo obtinuerunt, ut eos etiam post mortem bona adiuvent, quae hic pro ipsis ab aliis fiunt“ (ebenda IV, 57, patr. lat. LXXVII, 425 B). Ja er hat sowohl für die Realität des Fegefeuers als der Befreiung daraus Beweise in der Hand: denn nachdem er dreissig Tage lang für den in einem Misthaufen begrabenen Mönch Justus, der etwas Geld bei Seite gebracht hatte, das Messopfer gelesen, erschien er ihm als aus dem Feuer befreiter. Und ebenso berichten Beda und Hinkmar von Rheims von Visionen, durch die die Lokalität des Fegefeuers und die Bedingungen für sein Aufhören deutlich zu werden schienen. Spätere unterschieden deshalb, wenngleich wieder nicht konsequent, von dem purgatorium den limbus patrum, der seit der Hadesfahrt Christi leer ist, und den limbus infantum, in dem die ungetauft gestorbenen Kinder sich aufhalten. Die Befreiung aus dem Fegefeuer aber dachte man als von den Überlebenden ausser durch Gebete auch durch Almosen, Wallfahrten oder endlich Geldzahlungen bewirkbar[1]).

Hier ist nun freilich die griechische Kirche nicht mehr mitgegangen, wenngleich sie im übrigen mit jener mehr einig ist, als vielfach angenommen wird. Zwar das Florentinum ist ja bekanntlich später verworfen worden[2]), aber eine Reinigung nach dem Tode haben doch auch die Griechen immer angenommen. Plumptre[3]) zitiert eine Stelle aus der Dogmatik des Macarius[4]), Bischofs von Vinitza und Rektors der kirchlichen Akademie in

[1]) vgl. Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 1853, 185 ff.

[2]) vgl. Loch, Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium 1842, 51 ff.

[3]) The spirits in prison [3] 301.

[4]) Théologie dogmatique orthodoxe II, 1860, 726.

Digitized by Google

St. Petersburg, die ich nach der mir vorliegenden französischen Übersetzung gebe: „En effet l'Église orthodoxe enseigne, comme celle de Rome, que les âmes de certains morts, nommément de ceux qui moururent dans la foi et la repentance, mais sans avoir encore eu le temps de porter en leur vie des fruits convenables à la repentence, et par conséquent de mériter de Dieu un pardon complet de leurs pêchés et de s'en purifier réellement, subissent des tourments jusqu'à ce qu'ils soient jugés dignes d'un tel pardon et purifiés en effet; qu'en pareil cas les âmes des morts tirent profit des prières en leur faveur de ceux de leurs frères en Christ qui vivent encore, de leurs oeuvres de charité, et particulièrement de l'oblation du Sacrifice non sanglant." Und Luckock[1]) fährt so weit mit Recht fort: „On one point, however, these two branches of the Church are and have always been at direct issue, viz., the theory of Indulgences."

Eben wegen dieser behaupteten Abhängigkeit des Loses der Verstorbenen vom Verhalten der Überlebenden haben nun nach dem Vorgang anderer die Reformatoren das Fegefeuer überhaupt verworfen, wie dies besonders klar in den schmalkaldischen Artikeln zu Tage tritt. Hier heisst es nämlich II, 2 (ed. Rechenberg 307 f.): „sic missa propemodum pro solis defunctis fuit celebrata, cum tamen Christus sacramentum pro solis viventibus instituerit. Quapropter purgatorium, et quidquid ei solennitatis, cultus et quaestus adhaeret, mera diaboli larva est. Pugnat enim cum primo articulo, qui docet, Christum solum, et non hominum opera, animas liberare[2])." Freilich wird man Lütkemüller[3]) zugeben müssen, dass das ein unlogischer Schluss

[1]) The intermediate state between death and judgment 85.

[2]) vgl. auch Conf. Gall. 24 (Schaff, The Creeds of Christendom III, 373): „finalement, nous tenons le purgatoire pour une illusion procédée de cette même boutique, de laquelle sont aussi procédés les voeux monastiques, pélerinages, défenses du mariage, et l'usage des viandes, l'observation cérémonielle des jours, la confession auriculaire, les indulgences et toutes autres telles choses, par les quelles on pense mériter grâce et salut"; Conf. Helv. post. 26 (ebenda 301): „quod autem quidam tradunt de igne purgatorio, fidei Christianae: credo remissionem peccatorum et vitam aeternam, purgationique plenae per Christum . . . adversatur".

[3]) Unser Zustand von dem Tode bis zur Auferstehung 1852, 70.

Digitized by Google

war; aber ist deshalb auch schon, wie es häufig[1]) geschieht, den Reformatoren nachzusagen, sie hätten „das Kind mit dem Bade ausgeschüttet?“ Das wäre doch nur dann berechtigt, wenn im Fegefeuer eine wirkliche Weiterentwicklung stattfände; so oft das aber auch neuerdings behauptet worden ist — und ich komme darauf unten nochmals zurück —: Kirchenlehre ist doch vielmehr nur das, was z. B. Tappehorn[2]) vorträgt: „Das Fegefeuer ist keine Heil- oder Besserungsanstalt, sondern ein Strafort, wo die Seelen die Schuld bezahlen müssen, welche sie wegen ihrer Verletzung der göttlichen Majestät abzutragen haben.“

Freilich haben die Evangelischen nun auch keine solche Weiterentwicklung nach dem Tode angenommen, sondern, wie die alte Kirche, die endgiltige Entscheidung über Seligkeit oder Unseligkeit in dieses Leben verlegt. Aber das hat (abgesehen von der Tradition) rücksichtlich der Juden denselben Grund, wie dort; hinsichtlich der Heiden dagegen verwies man, häufiger als auf die natürliche Gotteserkenntnis, entweder auf die auch ihnen zu teil gewordene Predigt des Evangeliums oder einfach die Erwählung. Das letztere ist ja vor allem bei den Reformierten der Fall, die erstere Anschauung aber findet sich, wie Drews[3]) gezeigt hat, nicht erst bei den späteren Lutheranern, sondern ebenso schon bei Luther und Melanchthon, Bugenhagen und Bucer, Calvin und Beza. Um nur einige Ausserungen anzuführen, so sagt Luther[4]) von Jethro ex. 18: „Darumb wird ohne Zweifel durch ihn das Land Midian sein bekahrt worden, und zum Erkenntnis des Worts Gottes kommen, wie die Kinder von Israel dergleichen auch gehabt haben; dass also Gottes Erkenntnis und der Glaube weit ist ausgebreitet worden, und nicht alleine bei den Juden geblieben, sondern die Heiden

[1]) vgl. Ebrard, Christliche Dogmatik II, 1852, 237, Knapp, Jahrbücher für deutsche Theol. 1878, 226, Schmidt, Christliche Dogmatik II, 503, vgl. auch Martensen, Die christliche Dogmatik 1850, 513, Lange, Positive Dogmatik 1851, 1257 f., Kahnis, Die lutherische Dogmatik III, 1868, 553, Falke, Die Lehre von der ewigen Verdammnis 132.

[2]) Das Fegefeuer 1891, 131.

[3]) Die Anschauungen reformatorischer Theologen über die Heidenmission, Zeitschr. für praktische Theologie 1897, 1 ff. 194 ff. 289 ff.

[4]) Erl. Ausg. 35, 369.

Digitized by Google

habens auch mit genossen", oder Melanchthon[1]) zu Mt. 2: „nec dubium est dispersionem decem tribuum et exilium tribus Judae attulisse gentibus hanc utilitatem, ut multi ex eis converterentur ad verum Deum et amplecterentur promissiones de Messia." Bucer dachte vielmehr an die Makkabäerzeit, die späteren — auf Grund der schon oben (S. 141) zitierten Schriftstellen — an die der Apostel, zu deren Zeit schon Beza wenigstens den odor Evangelii auch nach Amerika gekommen sein liess[2]). Die Dogmatiker des 17. Jahrhunderts gingen zum Teil noch weiter zurück, so dass z. B. Hutter sagen konnte: „Deus tribus ut minimum vicibus toti mundo verbum suum revelavit. Primum post creationem mundi in ecclesia Adamitica. Deinde post diluvium in domo et familia Noahi. Tandem post ascensum Christi ad coelos, in exitu et dispersione apostolorum in universum mundum[3]). Hic sane aequum omnino fuerat, a posteris verbum gratiae semper retineri et quod fieri itidem poterat, ad alios pariter propagari"[4]). Freilich auf den Einwand: „filius non portabit iniquitatem patris" (Ez. 18, 20) wusste man auch dann

---

[1]) Corp. ref. XXIV, 230. — Am ausführlichsten und interessantesten hat sich Melanchthon zur Sache geäussert in der theol. Promotionsdisputation von Melchior Isinder. Ein Opponent argumentiert gegen die 39. und 37. These, „ubi dicitis, promissionem universalem et quod omnes debeant se illi includere. Contra sic oppono: Promissio tantum ad illos pertinet . . . quibus est divinitus patefacta . . . Maximae parti generis humani non est revelata promissio. ergo promissio ad maximam partem generis non pertinet". Darauf antwortet Melanchthon: „Ibi omnino negetur minor. Toti generi humano tradita est promissio. Quod autem deinde amiserunt multi, est aliud et est magnum peccatum, magnum malum generis humani, sicut videtis, iam multos non curare doctrinam evangelii, nihil est, quo excusent se nec incertitudo nec novitas nec quicquam tale. A principio est patefacta et postea toties repetita, toties renovata ac instaurata et quidem saepius quam nos legimus. Data est primum Adae, renovata per Enoch, deinde per Abraham, Sem sparsa in multa regna. Et semper sonat vox Evangelii etc." Drews, Zeitschrift für praktische Theologie 1897, 202.

[2]) vgl. ebenda 307, 1.

[3]) Genaueres vgl. bei Grössel, Missionsgedanken in der lutherischen Kirche Deutschlands im 17. Jahrhundert, allg. Missionszeitschrift 1894, 385 f., Die Stellung der lutherischen Kirche Deutschlands zur Mission im 17. Jahrhundert 1895, 5 ff.

[4]) Loci communes 1619. 1661, 788.

Digitized by Google

nur zu antworten: „aeque hodie atque olim Deus ecclesiam in illustri loco posuit, ut fama de Deo et religione Christianorum ad omnes gentes et nationes, quae sub coelo sunt, se diffundat“[1]) — eine Anschauung über das Verhältnis von Heiden und Christen, die wir auch sonst finden und aus den damaligen geographischen Kenntnissen ja verstehen können[2]). Ja die orthodoxen Dogmatiker haben selbst die Heidenkinder zumeist für ewig verdammt erklärt[3]), während sie für ungetaufte Christenkinder eine actio Dei extraordinaria annahmen[4]). Sonst half man sich auch bei erwachsenen Christen, für die die Möglichkeit einer Weiterentwicklung nach dem Tod vollends im allgemeinen[5]) überflüssig und daher auch durch die vielfach beibehaltenen Gebete für die Toten[6]) nicht erst zu bewirken schien, mit der Unterscheidung verschiedener Stufen der Seligkeit oder Verdammnis[7]); ein Zwischenzustand, wie ihn im allgemeinen die heilige Schrift gelehrt hatte, ward geleugnet[8]).

Dann aber konnte auch der descensus nicht mehr eine Befreiung aus der Scheol, geschweige denn eine Predigt an die Toten bedeuten, und in der That hat sich Luther, ehe er diese

---

[1]) Ebenda 789.

[2]) vgl. Drews, Zeitschr. für praktische Theologie 1897, 303 ff.

[3]) Anders Zwingli bei Münscher, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte II, 2, 1838, 556 und die bei Schaf, Die Sünde wider den heiligen Geist 1841, 133 genannten.

[4]) vgl. Gerhard, Loci theologici ed. Cotta IX, 282; im übrigen Lipsius, Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik 1876. [3] 1893, 729 f.

[5]) Doch vgl. Schweizer, Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche II, 1847, 713 f.

[6]) vgl. darüber Plumptre, The spirits in prison [3] 275 ff., Luckock, The intermediate state between death and judgment 213 ff., Falke, Die Lehre von der ewigen Verdammnis 178 f.

[7]) Anders aber gelegentlich Luther, An Hans von Rechenberg (Erl. Ausg. 22, 36): „Das wäre wohl ein ander Frag, ob Gott Etlichen im Sterben oder nach dem Sterben den Glauben könnt geben, und also durch den Glauben konnt selig machen? Wer wollt daran zweifeln, dass er das thun kunne? Aber dass ers thue, kann man nicht beweisen.“

[8]) vgl. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche 1843. [7] 1893, 466. 481.

Digitized by Google

Erklärung für I. Pe. 3 zugab[1]), lange genug dagegen gesträubt. In der Auslegung der 1. Epistel St. Petri, in der er im übrigen die oben (S. 126 f.) besprochene Exegese vorträgt, bemerkt er zum Schluss[2]): „Das kann ich aber nicht wohl glauben, dass Christus hinabgefahren sei zu den Seelen und habe ihnen da gepredigt; so ist die Schrift auch darwider"; und zu gen. 7[3]) sagt er sogar: „Hac tam horribili poena Petrus Apostolus quoque motus videtur, ut non aliter, quam fanaticus loquatur talia verba, quae ne hodie quidem a nobis intelligi possunt. Ita enim dicit 1. Petr. 3: Christus spiritu vivificatus, et his, qui in carcere erant, spiritu veniens praedicavit etc. Mirabile profecto iudicium, et vox paene fanatica, quam Apostolo horribile hoc spectaculum expressisse videtur" — und deutet dann wenigstens die ἀπειθήσαντες in Kinder und andere um, „quos simplicitas sua impedivit, ne possent credere" (vgl. auch oben S. 135). Ja das descendit im Symbol hat er namentlich in der 1533 zu Torgau im Schloss gehaltenen Predigt[4]) vielmehr auf den Triumph über den Teufel gedeutet — und ebenso dann die Concordienformel art. 9, sowie die orthodoxe Dogmatik. „Descendit Christus in infernum", so sagt noch Hollaz[5]), „non eo fine, ut a daemonibus quidquam mali pateretur, sed ut de daemonibus triumphum ageret, et ut homines damnatos in carcere infernali iure concludi convinceret."

Freilich eine selbständige Bedeutung hatte dann die Höllenfahrt nicht mehr, und so hat (nach dem Vorgang des Nicolaus Cusanus)[6]) wiederum schon Luther gelegentlich eine andere Auffassung desselben vertreten. „Etsi multi sancti", sagt er zu Ps. 16, 10[7]), „in sepulchro et inferno absque dolore fuisse credantur, qui et in pace mortui sunt, tamen Christus, sicut cum

---

[1]) Opp. lat. XXIV, 330; vgl. auch corp. ref. V, 58.

[2]) Erl. Ausg. 51, 460. 52, 155.

[3]) Opp. lat. II, 221 f.

[4]) Erl. Ausg. 20, 163 ff.

[5]) Examen theologiae acroamaticae 1707. 1750, 778.

[6]) vgl. Dietelmair, historia dogmatis de descensu Christi ad inferos 1742. 1762, 152 f., Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 213.

[7]) Opp. lat. XV, 379.

Digitized by Google

summo dolore mortuus est, ita videtur et dolores post mortem in inferno sustinuisse, ut nobis omnia superaret.“ Dann finden wir dieselbe Meinung bei Zimmermann, der sie freilich später widerrief[1]), vor allem aber bei Aepin, der die Höllenfahrt für einen Teil des stellvertretenden Gehorsams Christi erklärte. „Petrus clare docet in actis cap. II.“, so behauptete er, „animam Christi corpore eius in sepulcro requiescente, sensisse inferni et mortis dolores“[2]). Später vertrat diese Anschauung auch Tiele und in der reformierten Kirche Bannister[3]); da sie aber, von sonstigen, hier nicht zu besprechenden Bedenken abgesehen, zu sehr dem τετέλεσται Joh. 19, 30 widersprach, konnte auch sie sich auf die Dauer nicht halten.

So deuteten andere den descensus auf die Erduldung der Höllenstrafen am Kreuz, und das ist, wenngleich sie sich später auch bei einigen Lutheranern findet, vor allem in den reformierten Kirchen Sitte geworden. Calvin sagt in der institutio religionis Christianae seit 1539: „Nihil actum erat, si corporea tantum morte defunctus fuisset Christus; sed operae simul pretium erat, ut divinae ultionis severitatem sentiret, quo et irae ipsius intercederet et satisfaceret iusto iudicio; ut cum inferorum copiis aeternaeque mortis horrore, quasi consertis manibus, luctaretur“[4]). Und ebenso spricht sich der Genfer Katechismus[5]) aus, während der Heidelberger auf die Frage: „warum folget: abgestiegen zu der Höllen?“ die bekannte Antwort giebt: „dass ich in meinen höchsten Anfechtungen versichert sei, mein Herr Christus habe mich durch seine unaussprechliche Angst, Schmerzen und Schrecken, die er auch an seiner Seele am Kreuz und zuvor erlitten, von der höllischen Angst und Pein erlöset“[6]). Auch die

[1]) vgl. Dietelmair, historia dogmatis de descensu Christi ad inferos 178; Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 229 nennt auch noch Menius.

[2]) vgl. Frank, Die Theologie der Konkordienformel III, 1863, 441.

[3]) vgl. Dietelmair, historia dogmatis de descensu Christi ad inferos 195. 199 f., sowie über die verwandte Ansicht von Perkins u. a. Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 259.

[4]) Corp. ref. XXIX, 530.

[5]) Niemeyer, collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum 1840, 132 f.

[6]) Schaff, The creeds of Christendom III, 321.

Digitized by Google

orthodoxen Dogmatiker lehren zumeist so[1]); ja vielleicht erinnert noch jetzt das besondere Gewicht, das in manchen Kantonen der Schweiz auf die Feier des Gründonnerstags gelegt wird, an jene Schätzung des inneren Leidens gegenüber dem äusseren[2]). Gleichwohl musste auch diese Erklärung an der Ordnung der einzelnen Stücke im Symbol scheitern; denn Calvins[3]) von den späteren wiederholte Erklärung: „ubi quae in hominum conspectu passus est Christus exposita fuerunt, opportune subicitur invisibile illud et incomprehensibile iudicium quod coram Deo sustinuit" konnte doch auf die Dauer keinen Eindruck machen.

Nun hatte ja aber schon Zwingli das descendit ad inferos, wenngleich nicht allein, auf den wahren Tod gedeutet[4]), und ebenso heisst es dazu in dem Katechismus von Leo Judä[5]): „das ist, er ist wahrlich gestorben, dass es ja so viel als eine Auslegung und Erklärung sey des Vorigen". Auch späterhin ist diese Meinung vielfach vertreten worden[6]), indem man sich dafür auf das Fehlen des Artikels in manchen alten Symbolen und namentlich die Erklärung Rufins (comm. in symb. ap. 18, patr. lat. XXI, 356 A): „vis tamen verbi eadem videtur esse in eo quod sepultus dicitur" berief, die doch nach dem in Kap. 28, patr. lat. XXI, 364 A Angeführten nur besagen konnte, das descendit läge auch schon in dem sepultus[7]). Dazu hatte schon Calvin durchaus

---

[1]) vgl. Schweizer, Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche II, 349 f. 405 f.

[2]) vgl. Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 255, 2.

[3]) Corp. ref. XXX, 376 f.

[4]) Fidei expos. VII, bei Niemeyer, collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum 43.

[5]) Grob, Der grössere Katechismus von Leo Judä 1836, 93.

[6]) vgl. Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 258 und besonders Smyth, Is the „descensus" in the apostles' creed an „interpolation" and superfluous, Andover Review 1889, XI, 414 ff.

[7]) vgl. genauer ebenda 420, dem ich von da ab (vgl. oben S. 25) nur zustimmen kann: „He wishes, therefore, to say that the Aquilejan article concerning the ‚descensus' does not affirm something wholly new or foreign to the creed as held at Rome and in the East, but, on the contrary, its meaning is implied in the common statement that Jesus was buried; not

Digitized by Google

zutreffend dagegen bemerkt: „quantae oscitantiae fuisset, rem minime difficilem, verbis expeditis et claris demonstratam, obscuriore deinde verborum complexu indicare magis quam declarare? . . . Deinde non est verisimile, irrepere potuisse superfluam eiusmodi battologiam in compendium hoc, ubi summatim, quam fieri potest paucissimis verbis, praecipua fidei capita notantur“ [1]).

Und doch war damit nur die eine Seite der Zwinglischen Theorie zurückgewiesen; wie schon Durandus und Picus von Mirandola [2]), so lehrte auch er [3]), virtutem redemtionis eius ad inferos quoque pervenisse und Leo Judä [4]), „dass Christus im Geist, und das Evangelium, die Kraft, Frucht und Wirkung seines heiligen Leidens und Todes zu denen gekommen sey, denen verkündet und offenbar worden sey, die lange Zeit darauf gewartet haben“. Aber haltbar war freilich auch diese Erklärung des descendit nicht; denn in derselben Weise hätten dann nicht minder die anderen Stücke des zweiten Artikels umgedeutet werden müssen.

Es konnte daher nicht ausbleiben, dass trotz des so entstehenden Widerspruchs mit den oben (S. 203 ff.) erwähnten Voraussetzungen immer und immer wieder die patristische oder auch

---

as though the ‚descensus‘ could be reduced in meaning to the mere conception of the interment of Jesus' body, but that the fact of his burial was intimately connected in thought with his death, which itself had relation also to his spirit and its departure to the realm of the dead . . . It is almost a decisive objection to the common interpretation, apart from the difficulties already noticed, that the ordinary Christian belief in Rufinus' day, and from the earliest times, was that Christ went at death to Hades, the world of the dead. It is in the highest degree improbable on this account that he could have intended to put upon the article in his baptismal creed which affirms the descensus the meagre interpretation implied in the supposition that he explained it as signifying merely the entombment of Jesus' body. On the other hand, as we have said, the conception of the burial of our Lord, as taught in the creed, could easily be understood, and actually was understood at the time, to cover the fact of Christ's descent to Hades.“

[1]) Corp. ref. XXIX, 529.

[2]) vgl. Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 212 f.

[3]) vgl. oben S. 208.

[4]) Grob, Der grössere Katechismus von Leo Judä 94 f.

Digitized by Google

biblische Auffassung des descensus — und nur darum handelt es sich hier — Vertreter fand. So lehrte z. B. Urbanus Rhegius, Christus sei der Seele nach zur Hölle gefahren, „zu den lieben Gottes Seelen, so im Schosse Abrahä ruheten und der vollkommenen Erlösung warteten, dass er sie tröstete, und nicht allein die Seelen der heiligen Väter, sondern aller gläubigen Seelen von Anfang der Welt bis zu Ende der Welt holete und erlösete aus der Höllen“ [1]). Bedeutsamer noch war es, dass die zweiundvierzig Artikel der englischen Kirche ursprünglich umschrieben: „as Christ died and was buried for us: so also is it to be believed that He went downe into hell. For the bodie laie in the sepulchre, untill the resurrection, but his ghoste departing from Him, was with the ghostes that were in prison or in helle, and didde preache to the same, as the place of S. Peter doeth testifie“ [2]). Auch eine Paraphrase des Apostolikums in Common Prayer Books des 16. und 17. Jahrhunderts bezeichnet als Zweck des descensus, dass Christus sein möchte

Of them who long in darkness were
The true light of their hearts [3]),

und noch 1601 vertrat Broughton wenigstens die altkirchliche Lehre [4]). Aber gegenüber der herrschenden Eschatologie ging auch dies auf die Dauer nicht an.

So fanden andere unter gleichzeitigem Rückgang auf den jüdischen und altchristlichen Sprachgebrauch in dem descendit ad inferos nur eine Beschreibung des Zustandes Christi nach dem Tode. Schon Petrus Martyr hatte über seine Seele geäussert:

---

[1]) vgl. Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 233.

[2]) vgl. Luckock, The intermediate state between death and judyment 148 f.

[3]) vgl. Plumptre, The spirits in prison [3] 6, der zugleich not. 5 bemerkt: „The selection of 1. Peter III. 17—22 as the Epistle for Easter Eve, and of Zech. IX. (obviously chosen for the verse which speaks of the „prisoners“ who were „in the pit wherein is no water“ and yet were „prisoners of hope“) as the First Lesson for the morning of that day, is sufficiently suggestive as an indication of the thoughts of the Edwardian reformers.“

[4]) vgl. Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 262.

Digitized by Google

„eam conditionem experta est, quam subeunt hominum spiritus, cum per mortem a corporibus separantur“ und die Socinianer und Weigelianer traten meist für dieselbe Erklärung ein[1]). Vor allem aber waren es wieder englische Theologen, die sie verfochten, namentlich Lightfoot, Pearson und King, für die freilich, wie wir oben (S. 24) sahen, der descensus noch eine besondere Bedeutung hatte. Lediglich im Sinne des Petrus Martyr verstanden ihn dagegen wieder Dreier, gegen den noch Calov auftrat, während Baumgarten mit derselben Anschauung unangefochten blieb[2]). Und doch war auch dies, wie bereits (S. 209) gezeigt, ungenügend: man nahm daher im Anschluss an I. Petr. 3 von neuem eine Hadespredigt Christi an[3]) — aber wie dieselbe mit den sonstigen Anschauungen über den Zustand nach dem Tode vereinbar sei, das blieb zugestandenermassen unklar.

So war es also ganz natürlich, dass Semler, Rosenmüller, und Ammon (vgl. oben S. 3) den descensus überhaupt leugneten, während ihn andere, was freilich auf dasselbe hinauskam, in verschiedener Weise umdeuteten. Zwar de Wettes[4]) Auffassung desselben als eines Mythus, „welcher aus der Idee, dass Christus aller Heiland sei und dass auch die Toten gerettet zu werden verdienten, abzuleiten ist,“ enthielt, wie wir sahen (S. 133 ff.), etwas Richtiges; wogegen Bretschneiders[5]) Deutung der Lehre auf die „Idee von dem, den Menschen durch Christum eröffneten Anspruch auf ein Leben nach dem Tode, und zwar ein seliges Leben bei Gott“ offenbar rein willkürlich und unmöglich ist. Und was soll man vollends von Marheineke sagen, der noch dazu in jeder seiner dogmatischen Hauptschriften eine andere Erklärung vorträgt? Einmal[6]) umschreibt er: „nun als Geist in seiner Gemeinde lebend, durchlebt er in ihr fortwährend sein ganzes Dasein durch alle Momente, und sein individuelles und

---

[1]) vgl. ebenda 271. [2]) vgl. ebenda 277 ff.

[3]) vgl. ebenda 288.

[4]) Lehrbuch der christlichen Dogmatik I, 1813, 272 f.

[5]) Handbuch der Dogmatik 1814. [4] 1838, II, 228.

[6]) Die Grundlehren der christlichen Dogmatik [2] 1827, 209 f. Vgl. auch Ackermann, Die Glaubenssätze von Christi Höllenfahrt und von der Auferstehung des Fleisches 1845, 21. 25.

Digitized by Google

dienendes, leidendes und sterbendes, in der Hölle des Bösen selbst verweilendes Dasein ist in ihr eine unmittelbare geistige Gegenwart.“ Ein ander Mal[1]) giebt er den descensus für das geistige Bild des schuldlos getöteten Christus aus, das strafend vor die Seelen seiner boshaften Feinde getreten sei. Zuletzt endlich[2]) erscheint er als die Einheit des Todes und der Auferstehung; aber befriedigend ist natürlich keine von diesen Deutungen. Kein Wunder daher, dass Bauer und Schell[3]) zu der Leugnung des descensus zurückkehrten, obwohl deren Sinn von anderen schon längst besser erkannt worden war.

Aber auch unter ihnen haben nun Schleiermacher[4]) und andere die Thatsächlichkeit der Hadesfahrt bestritten, weil sich nämlich teils die einzige Stelle, die hiervon zu handeln scheine (I. Petr. 3), bei weitem nicht einmal über alle vor Christi Erscheinung Verstorbene erstrecke, teils die Sache selbst bei dieser Erweiterung nicht der Aufgabe entspräche, wie sie gefasst werden müsste. „Denn alle diejenigen, welche auch seit seiner Erscheinung gestorben sind, ohne dass die Verkündigung des Evangeliums zu ihnen gekommen wäre, haben die gleichen Ansprüche wie jene. Überdies aber nötigen die Ausdrücke in jener Stelle keineswegs zu der Annahme einer solchen ganz unbezeugten Thatsache, wie sie auch gar keinen Zeitpunkt bestimmen.“ Hätte Schleiermacher also, wie oben (S. 134 ff.) geschehen, diese Bedenken beseitigen können, so würde er auch die Hadesfahrt Christi angenommen haben; denn im übrigen waren damals die bisher fehlenden Vorbedingungen dazu gegeben.

Während man nämlich bisher, um von den Apokatastasianern auch hier abzusehen, für die ohne Kenntnis des Evangeliums Verstorbenen eine nach dem Masse ihrer natürlichen Sittlichkeit abgestufte Seligkeit annahm, erkannte man im vorigen Jahrhundert je länger je mehr (wie auch für die meisten Christen) die Möglichkeit einer Weiterentwicklung nach dem Tode als notwendig. So zunächst zwar — wenigstens in Deutschland —

---

[1]) Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens [2] 1836, 179 f.
[2]) System der christlichen Dogmatik 1847, 331.
[3]) vgl. oben S. 3.
[4]) Der christliche Glaube II, 1822. [3] 1836, 86 f. (§ 99, 1).

Digitized by Google

nur einzelne Mystiker, wie Schäfer, Ötinger, Jung-Stilling[1]), dann aber zahlreiche Rationalisten und Supranaturalisten, von denen allerdings einige wieder nur eine relative Seligkeit der zunächst Verdammten als möglich zugeben wollten. Andere dagegen dachten an eine wirkliche Beseligung derselben[2]), und für sie wies nun Schleiermacher, der ja eigentlich noch weiter ging, auch dort das Bedürfnis nach, wo man es bisher nur selten gesucht hatte. Er erinnerte nämlich daran, dass gegenwärtig viele Mitglieder altchristlicher Völker von dem Evangelium ausgeschlossen blieben[3]) und also ebenso zu beurteilen seien wie Heiden. Auch Nitzsch[4]) sagt daher ganz allgemein: „Die Wirkung und Bedeutung des Heiles und der Erkenntnis des Heilandes geht über das diesseitige Dasein des Menschengeschlechts in ihrer belebenden und heiligenden Kraft hinaus, weil die Allgemeinheit der Gnade verherrlicht und mit dem Unrecht des Zeitverhältnisses ausgeglichen werden soll“ und J. Müller[5]) noch deutlicher: „Niemandem ist der Rückweg zu Gott verschlossen, der ihn sich nicht selbst verschliesst. Darum werden diejenigen, welche sich ihn noch nicht verschlossen haben, weil das Mittel der Rettung, die Erlösung, ihnen überhaupt noch nicht dargeboten worden, unstreitig noch jenseits der Grenzen des irdischen Lebens in den Stand gesetzt werden, diesen Rückweg, wenn sie wollen, einzuschlagen. Und dies bezieht sich natürlich auch auf diejenigen, denen, wiewohl sie dem äusseren Gebiet der christlichen Kirche angehören, doch in ihrem ganzen Leben das eigentümliche Wesen des Evangeliums niemals entgegengetreten ist; ja wir dürfen hoffen, dass zwischen Tod und Weltgericht manche tiefe Missverständnisse, wodurch viele von der Aneignung der Wahrheit abgehalten wurden, sich lösen werden. Aber mit diesen Hoffnungen hängt unzertrennlich die

---

[1]) vgl. Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 288, 4. 305, 1. 330, 1.

[2]) vgl. Bretschneider, Handbuch der Dogmatik [4] II, 468 f.

[3]) Der christliche Glaube [3] II, 250 (§ 117, 4).

[4]) System der christlichen Lehre [4] 377; vgl. Akademische Vorträge über die christliche Glaubenslehre 1858, 177.

[5]) Die christliche Lehre von der Sünde 1839. [6] II, 1877, 622 f., vgl. auch Theol. Studien und Kritiken 1835, 750.

Digitized by Google

Anerkennung zusammen, dass auch noch jenseits des irdischen Lebens der Mensch in jene unauslöschliche Sünde fallen kann". Vor allem aber hat, um von anderen abzusehen, König[1]) für Heiden, Muhammedaner, Israeliten und Christen die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung nach dem Tode zu beweisen gesucht, und Lange[2]), Ebrard[3]), Güder[4]), Kliefoth[5]), Delitzsch[6]), Schenkel[7]) haben sich ihm angeschlossen. Ja selbst Katholiken wie Möhler[8]) und Klee[9]) haben eine derartige Entwicklung angenommen und so zum Teil das günstigere Urteil über die römische Lehre vom Fegefeuer hervorgerufen, das wir bei den meisten der zuletzt Genannten finden. Hat doch Lütkemüller[10]) sogar sie selbst erneuern wollen, während dagegen Rinck[11]) gerade für die Christen die Gnadenzeit mit dem Tode vorübersein liess. Umgekehrt postulierte Weisse[12]) vor allem eben für sie einen nachirdischen Läuterungsprozess und nahm Örtel[13]) auch wieder mögliche Rückfälle an. Im allgemeinen traten für eine Weiterentwicklung der jüngere Fichte[14]), Kahnis[15]), Rothe[16]) und vor allem Dorner[17]) ein, der zusammenfassend sagt: „Die Absolutheit des Christentums fordert, dass niemand gerichtet werde, bevor ihm das Christentum zugänglich geworden und nahe getreten ist. Das ist aber in diesem Leben bei Millionen von

[1]) Die Lehre von Christi Höllenfahrt 1842, 244 ff.
[2]) Positive Dogmatik 1250 ff. [3]) Christliche Dogmatik II, 743.
[4]) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 308 ff.
[5]) Liturgische Abhandlungen I, 1854, 195.
[6]) System der biblischen Psychologie 1855, 359, 1.
[7]) Die christliche Dogmatik 1859, II, 1176. 1186.
[8]) Symbolik 1833. [6] 1843, 219. 444 f.
[9]) Katholische Dogmatik 1835, III, 455.
[10]) Unser Zustand von dem Tode bis zur Auferstehung 129 ff.
[11]) Vom Zustande nach dem Tode 1861, 48. 88.
[12]) Philosophische Dogmatik III, 1862, 703 f.
[13]) Hades 142.
[14]) Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen 1867, 402. 410 ff. 437. 442.
[15]) Die lutherische Dogmatik III, 553 f. 576.
[16]) Dogmatik II, 2, 1870, 326 f. 330 ff.
[17]) System der christlichen Glaubenslehre [2] II, 922 ff. 946 ff.

Digitized by Google

Menschen nicht der Fall. Ja auch innerhalb der Kirche giebt es Perioden und Kreise, wo das Evangelium nicht wirklich als das, was es ist, an die Menschen herantritt. Ohnehin haben die unmündig Sterbenden sich noch nicht für das Christentum persönlich entschieden.“ Und in demselben Sinne, wenngleich kürzer, äusserten sich Knapp[1]), Keil[2]), Märker[3]), Falke[4]), F. Nitzsch[5]), Josephson[6]), Cremer[7]), Korff[8]), Ehlers[9]), Schmidt[10]) und Reischle[11]); aber das kirchliche Leben hat von diesen wie von anderen Anschauungen bei uns im allgemeinen[12]) noch keine Notiz genommen.

Anders steht es in dieser Beziehung zunächst mit Norwegen, wo 1843 ein neues Lehrbuch für den Schul- und Konfirmandenunterricht eingeführt wurde, das als Zweck der Höllenfahrt ausser dem Sieg über den Teufel auch bezeichnete: „und dass er das Evangelium predigte für die Geister, die in Verwahrung waren“. Der Widerspruch dagegen hielt sich besonders an den bisherigen religiösen Lieblingsschriftsteller des Volkes, Wexels, der daher 1845 eine Erklärung[13]) erscheinen liess, in der er jene Lehre als schriftgemäss, alt und unbedenklich zu erweisen suchte. Andere traten ihm bei; aber schliesslich musste die Regierung doch neben dem neuen auch den alten Katechismus von Pon-

---

[1]) Jahrbücher für deutsche Theologie 1878, 225 ff.

[2]) Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas 1883, 142.

[3]) Der Zwischenzustand 1891, 48 ff.

[4]) Die Lehre von der ewigen Verdammnis 156 ff.

[5]) Lehrbuch der evangelischen Dogmatik 1892. [2]1896, 606.

[6]) Niedergefahren zur Hölle, Beweis des Glaubens 1897, 414 f.

[7]) Über den Zustand nach dem Tode 1897, 96 ff.

[8]) Unmittelbar in das himmlische Paradies 1897, 80, 1.

[9]) Das apostolische Glaubensbekenntnis 1898, 82 ff.

[10]) Christliche Dogmatik II, 491 ff., vgl. auch: Die Universalität des göttlichen Heilswillens und die Partikularität der Berufung, Theol. Studien und Kritiken 1887, 7 ff.

[11]) Leitsätze für eine akademische Vorlesung über die christliche Glaubenslehre 1899, 136.

[12]) vgl. noch Chronik der christl. Welt 1898, 285 ff.

[13]) Aaben Erklæring til mine Medchristne om min Anskuelse og Bekjendelse angaaende Christi Nedfahrt til Helvede og Muligheden af en Omvendelse efter Døden.

Digitized by Google

toppidan gestatten, den der grössere Teil aller Gemeinden beibehielt[1]).

Noch mehr Aufsehen machte die in Rede stehende Lehre in England, obwohl sie dort schon früher als in Deutschland seitens kirchlicher Theologen vorgetragen worden war. Lassen wir nämlich die Universalisten wieder aus dem Spiele, so kam schon Butler, obwohl er sich sonst mit anderen seiner Zeitgenossen bei einer der jeweiligen Sittlichkeit angemessenen Belohnung oder Bestrafung beruhigte, doch gelegentlich auf jene andere Annahme hinaus[2]). Er sagt nämlich einmal: „Virtue, to borrow the Christian allusion, is militant here, and various untoward accidents contribute to its being often overborne: but it may combat with greater advantage hereafter, and prevail completely, and enjoy its consequent rewards in some future states. Neglected as it is, perhaps unknown, perhaps despised and oppressed here, there may be scenes in eternity lasting enough, and in every way adapted to afford it a sufficient sphere of action .... And, one might add, that suppose all this advantageous tendency of virtue to become effect amongst one or more orders of vicious creatures in any distant scene or period throughout the universal kingdom of God; this happy effect of virtue would have a tendency, by way of example and possibly in other ways, to amend those of them who are capable of amendment and being recovered to a just sense of virtue“ — und weist wohl auch später nochmals darauf zurück, wenn er da bemerkt: „It cannot, I suppose, be imagined, even by the most current reader, that it is in any sort affirmed or implied in anything said in this chapter, that none can have the benefit of the general redemption, but such as have the advantage of being acquainted with it in this present life.“ In unserem Jahrhundert hat dann zunächst Robertson[3]), wenngleich nur hypothetisch und in

---

[1]) vgl. Gedanken und Beobachtungen eines Süddeutschen über die Kirche Norwegens, Theol. Studien und Kritiken 1849, 743 ff.

[2]) vgl. Plumptre, The spirits in prison [3] 179f. 332 ff., der aber wie auch 161 ff. jene beiden Anschauungen nicht genügend auseinanderhält, so vollständig er auch sonst das Material anführt.

[3]) vgl. Friedrich Wilhelm Robertson. Sein Lebensbild in Briefen 1888, 58.

Digitized by Google

einem idealisierten Sinn, die Lehre vom Fegefeuer erneuert und auch Maurice[1]), obwohl er sie verwarf, doch „entirely and unreservedly“ dem Satze Wilberforce's zugestimmt „that it is revealed to us that our state in this world is, so to speak, the seminal principle of what it is to be in its full development in that world which is to come, and that therefore a will hardened against His must be the extremest misery to the creature both in body and soul; that this hardened separation from God, with its consequent torments, is the 'death eternal' spoken of in Scripture etc.“ Desgleichen sprach sich Kingsley[2]) für eine Weiterentwicklung nach dem Tode aus, zugleich freilich auch, ebenso wie Wilson[3]), gegen eine ewige Verdammnis. Newman[4]) sang in seinem Dream of Gerontius:

> And these two pains so counter and so keen,
> The longing for Him when thou seest Him not,
> The shame of self at thought of seeing Him,
> Shall be the keenest, sharpest Purgatory —

und Plumptre[5]):

> To the souls that sinned
> In ignorance of God His grace may come
> In mercy, wide and free, revealing light
> To these in darkness, blotting out the guilt
> Of sins of wild confusion

und äusserte sich ebenso in einer Predigt, die auch von Thirlwall als „one of the most valuable gifts the Church has received in this generation“ bezeichnet wurde. Vor allem aber machten Farrars[6]) Westminster-sermons Eindruck, in denen er neben der Endlosigkeit und äusserlichen Auffassung der Verdammnis

---

[1]) The life of F. D. Maurice 1885, II, 15. 195.

[2]) Briefe und Gedenkblätter 1880, 169. 258 ff. 325 f. 349. 356. 360 ff. 563 ff., vgl. auch Marla Baumann, Aus Charles Kingsley's Schriften 1897, 68 ff.

[3]) Essays and Reviews 1861. Tauchnitz Edition 1862, 185 f.

[4]) Bei Plumptre, The spirits in prison [3] 340.

[5]) Ebenda 1 ff. 234. 236.

[6]) Eternal Hope, deutsch 38 f., vgl. auch Mercy and judgment 1881, 484.

Digitized by Google

namentlich ihre Abhängigkeit nur von diesem Leben bestritt. In dem lebhaften Meinungsaustausch, der sich darüber in der Contemporary Review [1]) entspann, traten ihm mehrere andere Theologen durchaus bei, darunter auch ein Katholik, der die Lehre vom Fegefeuer wieder in diesem Sinne umdeutete. Endlich in neuester Zeit lesen wir zunächst in dem hochkirchlichen Sammelwerk Lux Mundi [2]): „We find warrant for the belief in an intermediate state in which imperfect character may be developed, ignorance enlightened, sin chastened, desire purified.“ Dann haben Luckock [3]) und Chambers [4]) ausführlich über die Frage gehandelt, ersterer allerdings für die, die hier schon das Heil kennen gelernt, eine nachträgliche Bekehrung verneinend, aber doch schliesslich eingestehend: „no human being can tell exactly what constitutes an adequate presentment of the truth to any man; God alone will be the judge of that“ — letzterer besonders darauf hinweisend, dass auch in christlichen Ländern und nicht etwa nur in den untersten Klassen viele die Wahrheit nicht ergreifen können. Weiterhin urteilt auch Lindsay [5]), obwohl zunächst die Schwierigkeiten dieser Lehre betonend, doch schliesslich: „The theology of the future will, in respect of man's temporal probation, more forcibly exhibit a theodicy in which destiny shall be regarded as determined by character rather than by death, in accordance with the slowly shaped law of man's own spiritual being within the sphere of free-will, and under condition of an adequate probation, as this last shall of God, Father of all the aeons, be determined“, und ebenso kommt Salmond [6]), obwohl zuerst die Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode leugnend, doch endlich darauf hinaus: „if there be at the decisive point of life, however late it may come, the tremulous inclination of the soul to God, the feeblest presence of that which makes for righteousness and faith in heathen or in Christian, it will be recognised

---

[1]) Future Punishment. The present state of the question, Cont. Rev. 1878, XXXII, 153 ff. 338 ff. 545 ff.

[2]) Ed. Gore 1890, 515.

[3]) The intermediate state between death and judgment 172 ff.

[4]) Unser Leben nach dem Tode, deutsche Übersetzung 1899, 120 ff.

[5]) The progressiveness of Christian thought 1892, 141 f. 178.

[6]) The Christian doctrine of immortality 1895, 658 f. 672.

Digitized by Google

of the Judge, and under the conditions of the new life it will grow to more in the power and the blessedness of good.“ Am deutlichsten aber sieht man endlich, wie weitverbreitet diese Anschauung ist, wohl daran, dass sie auch bereits in Romanen vorgetragen wird, so z. B. Margaret Deland's John Ward, Preacher. Hier lernen wir einen Trunkenbold kennen, von dem sein Weib nach seinem plötzlichen Tode sagt: „His father died in a drunken fit and his mother give it to her baby with her milk. Then, what schoolin' did he get? Nothin', 'less it was his mother lickin' him . . . He hadn't no trade learned, neither — just rafted with men as bad as him. Is it any wonder he wasn't converted? ... He didn't have no chance; an' he did'nt ask to be born, neither. God put him here, an' look at the way He made him live; look at this house; see the floor, how the water runs down into that corner; it is all sagged an' leanin' — the whole thing is rotten; look at that one window, up against the wall; not a ray of sunshine ever struck it. And here's where God's made us live . . . Look at the people 'round us here — livin' in this here row of tenements — drinkin', lyin', swearin'. What chance had Tom? God never give him any; but He could have, if He'd had a mind to. So I can't love Him, Mrs. Ward — I can't love Him; Him havin' all the power, and yet lettin' Tom's soul go down to hell; for Tom couldn't help it, and him livin' so“. Und die Frau des Geistlichen antwortet ihr: „oh, Mrs. Davis, of course you could not love a God who would never give Tom a chance and then punish him; of course you could not love Him! But he is not punished by being sent to hell; indeed, indeed, he is not. If God is good, He could not be so cruel as to give a soul no chance, and then send it to hell . . . As long as a soul lives it has a chance for goodness, a chance to turn to God. There is no such place as hell!“

Am lebhaftesten ist diese Lehre endlich in Nordamerika diskutiert worden, wo sie am spätesten und zumeist erst unter Dorners Einfluss aufgekommen zu sein scheint. Wird sie doch manchmal geradezu als „Dornerism“ bezeichnet, obwohl ja Dorner, wie wir gesehen haben, mit seinen Anschauungen keineswegs allein stand. Gewöhnlicher ist daher auch der Name „Andover theory“, der aber streng genommen nur für die be-

Digitized by Google

sondere Form passt, in der sie eben in Andover gelehrt wird[1]). Litterarisch vertreten ist sie besonders durch die seit 1884 erscheinende Andover Review, in der nun auch zuerst die später unter dem Titel „Progressive Orthodoxy" zusammengefassten Artikel veröffentlicht wurden, die die genannte Lehre (aber nicht sie allein)[2]) vor allem entwickeln. Aber seitdem hat sie sich nun auch anderwärtshin verbreitet, so dass schon 1888 eine gegnerische Zeitung, der New York Observer, schreiben konnte: „It has taken possession of some of the heights of Zion in New England. Not only at Andover, but in New Haven, it is an appreciable element in the religious atmosphere of the churches and the schools. It is influential in some of the churches in Boston. It is believed to have a standing in other theological seminaries where its position is not prominent. Its most influential advocates claim that its influence is greatest in the most important places; that it is planted in a generation of outgoing preachers who have not yet made their mark etc.[3])" Gewiss haben dazu zum Teil eben jene Angriffe beigetragen, die zuerst im Jahre 1882 gegen den Übersetzer von Dorners Eschatologie, Smyth[4]), und dann gegen Andover seminary überhaupt unternommen wurden[5]). Besonders geschah dies seitens des American Board of Missions, der sich auch mehrfach weigerte, Anhänger jener Lehre als Missionare auszusenden, bis endlich im Jahre 1893 eine Einigung zu stande kam[6]). Aber noch jetzt wird sie vielfach bekämpft,

---

[1]) vgl. Field, The „Andover Theory" of future probation, Andover Review 1887, VII, 461 ff.

[2]) vgl. darüber ebenda 1890, XIII, 436: „The principle there affirmed and reaffirmed was that of the universality of Christianity—its universality not in idea or in assumption, but in fact, and not in indirect and in inappreciable ways, but in conscious reality and power. The contention was for the principle rather than for the method. The hypothesis of a future probation was introduced to show that the principle could be applied, that Christianity could find room for its saving work."

[3]) Ebenda 1888, IX, 184.

[4]) Dorner on the Future state 1883. — Das ganze System der christlichen Glaubenslehre war schon vorher von Cave und Banks übersetzt worden.

[5]) vgl. Andover Review 1887, VIII, 71 f. 1891, XVI, 607 ff.

[6]) vgl. Hill, The American Board: is its proper relation to the

Digitized by Google

so dass es in einem modernen Roman[1]) von ihr heissen kann: „our newspapers and novels are full of it“ und an einer anderen Stelle die Rede ist von einer Geschichte about the ordination of somebody, who was rejected on the doctrine of probation.

Jedenfalls werden also, bevor man die Lehre von einer Bekehrungsmöglichkeit nach dem Tod sich aneignen kann, erst noch die Bedenken beseitigt werden müssen, die nicht nur in Amerika und nicht erst jetzt dagegen erhoben worden sind[2]). Zwar das ist wohl erst dort und neuerdings eingewandt worden[3]), dass wir an Gottes Verhalten unsere sittlichen Massstäbe überhaupt nicht anlegen dürften. Gebe uns dasselbe doch auch sonst manche Rätsel auf: „multitudes born to wretchedness, degradation, vice; sufferings of the good; prosperity of the wicked; the death of those whose life seems essential to the comfort and welfare of those dependent on them; and the continued life of those whose existence is a curse and a sorrow to others“[4]). Aber alle diese Rätsel können wir doch wenigstens zum Teil lösen und müssen also für den Menschen, der sich eben darin vom Tier unterscheidet, dass er sich über seine Umgebung erhebt und so zum Gottesglauben kommt[5]), eine künftige Ausgleichung auch in sofern postulieren, dass ihm, soweit das noch nicht auf Erden geschehen, nach dem Tode die Gelegenheit zur

---

churches that of domination or dependence? Andover Review 1887, VIII, 480 ff., sowie Allg. Missionszeitschrift 1894, 47 f.

[1]) Elizabeth Stuart Phelps, A singular life 1896, 37. 47.

[2]) Für die Zeit der Orthoxie vgl. den ausgezeichneten Artikel von Schmidt, Theol. Studien und Kritiken 1887, 7 ff. — Mit einem Standpunkt, wie dem Engelhardts (Die Höllenfahrt Jesu Christi, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1856, 142: „Den um ihr eignes Seelenheil wahrhaft und ernstlich bekümmerten Gemütern vergeht die vorwitzige Lüsternheit, sich über das jenseitige Schicksal der Heiden und ungetauften Christenkinder zu beskrupeln“), braucht man sich wohl überhaupt nicht erst auseinanderzusetzen.

[3]) Dwinell, queries about future probation, Bibliotheca Sacra 1886, XLIII, 33 ff., vgl. auch Fairchild, Probation—its conditions and limitations, ebenda 433 ff.

[4]) vgl. allerdings auch Allon, Contemporary Review 1878, XXXII, 354 f.

[5]) vgl. genauer Clemen, Der Begriff Religion und seine verschiedenen Auffassungen, Theol. Studien und Kritiken 1896, 486 ff.

Digitized by Google

Bekehrung gegeben wird[1]). Oder bedarf es dessen etwa aus anderen Gründen nicht?

Man beruhigt sich wohl vielfach mit der Gewissheit, dass Gottes Liebe und Weisheit für die Genannten schon sorgen werde[2]) — und hat doch zugleich seine Vermutungen darüber, wie das geschehen könne. Man denkt wieder, wie früher, an die natürliche Gotteserkenntnis und bezeichnet die „Andover position" wohl gar als „illiberal"[3]). Soweit dieselbe manchmal für jedermann eine Kenntnis des historischen Christus zu verlangen scheint, mag dieses Urteil ja auch zutreffen; wenigstens giebt es unter uns manche, die den Christusglauben, wie sie ihn verstehen, verwerfen und doch vom Reiche Gottes nicht so fern sind, als mancher Jajasager[4]). Aber kann man deshalb nun auch behaupten „that the influence of the Redeemer, availing itself thus of incalculable agencies, can reach the Indian courier in the jungle of the Ganges, or the African slave girl far up the Nile, along the channels of their thought, along such channels of knowledge, imagination, sentiment, as are open to them?"[5]) Und doch müsste man das annehmen, wenn es auch nur als fromme Meinung gelten soll, „dass Gott Mittel und Wege hat, alle, die ihn mit Ernst suchen in allerlei Volk, zum Heil zu führen"[6]). Aber könnte dann nicht mit mehr Recht, als bei der Annahme einer künftigen Bekehrungsmöglichkeit, die Heidenmission als überflüssig bezeichnet werden?[7])

So wäre es immer noch richtiger, wenn auch jetzt wieder die Lehre von der universalitas praeconii erneuert würde, wie es wenigstens in Deutschland noch um die Mitte dieses Jahr-

---

[1]) vgl. auch Mayor, Contemporary Review 1878, XXXII, 567.

[2]) So zuletzt Kaftan, Dogmatik 1897, 640.

[3]) So Lyman, The illiberality of the dogma of probation after death, Bibliotheca Sacra 1888, XLV, 209 ff.

[4]) vgl. darüber die trefflichen Ausführungen von Forrest, The Christ of history and of experience 1897, 339 ff. (Lecture IX: The conditions of the final judgment — is faith in Christ necessarily conscious?)

[5]) Lyman, Bibliotheca Sacra 1888, XLV, 227; vgl. auch Fairchild ebenda 1886, XLIII, 428 ff.

[6]) Kaftan, Dogmatik 587.

[7]) vgl. Field, Andover Review 1887, VII, 466.

Digitized by Google

hunderts geschah. Pistorius[1]) unternahm nur „einen kurzen Nachmittagsspaziergang durch die heilige Geschichte", und brachte doch „schon von demselben die Gewissheit mit, dass es der Welt niemals wird an Gelegenheit gefehlt haben, den wahren Gott kennen zu lernen". Zur Zeit der Flut, Noahs, Hiobs, Melchisedeks, Abrahams, Lots, Isaaks und Jakobs, Josephs, Moses, der Königin vom Reich Arabien, Jonas, Darius', Esthers, der Makkabäer und Jesu selbst haben fortwährend auch Heiden das Evangelium gehört, wie ausserdem Mc. 16, 20, Röm. 10, 18, Kol. 1, 23 ausdrücklich geschrieben steht und vor den Vätern der lutherischen Kirche schon Justin, Irenäus, Tertullian und Chrysostomus lehrten. Auch Ströbel[2]) und Engelhardt[3]) waren derselben Meinung und haben doch ebensowenig die Bedenken, die sich schon von ihrem Standpunkte aus gegen die Verwerfung der Kinder um des Unglaubens der Eltern willen erheben, zu widerlegen versucht. Auch dieser Ausweg ist also sicher ungangbar — aber folgt daraus nun schon die Richtigkeit der hier in Rede stehenden Anschauung?

Zunächst könnte doch auch angenommen werden, dass jene Weiterentwicklung im Augenblick des Todes stattfände und in der That ist das von lutherischer und reformierter Seite häufig geschehen. Luther[4]) selbst sagte in seiner dreizehnten These: „Morituri per mortem omnia absolvunt" und ebenso Gerhard[5]): „in ipsa morte peccatum originis tollitur" oder Heidegger[6]): „anima a corpore separata illico plene sanctificatur, et ab omni peccato liberatur". Auch Philippi[7]) erneuert hier wie anderwärts die orthodoxe Lehre, indem er sie zugleich gegen den Einwand sicher stellt, die Sünde habe ihren Ursprung doch nicht nur im Fleische. Er nimmt nämlich ein göttliches

[1]) Exegetischer Versuch über 1. Petri 3, 19, Zeitschrift für luth. Theologie 1846, II, 30 ff.

[2]) Unionistische Fahrgelegenheit nach Rom, zur Nichtbenutzung empfohlen, ebenda 1855, 505.

[3]) Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1856, 146.

[4]) Opp. lat. I, 286, vgl. cat. mai. ed. Rechenberg 501, 59.

[5]) Bei Philippi, Kirchliche Glaubenslehre VI, 1879, 7.

[6]) Bei Schweizer, Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche II, 711.

[7]) Kirchliche Glaubenslehre VI, 6 f.

Digitized by Google

Vollendungswunder an, das aber doch schon Schleiermacher[1]) zauberisch und Möhler[2]), ohne von Baur[3]) und Schweizer[4]) widerlegt zu werden, mechanisch nannte[5]). Und ebenso haben es Güder[6]), Plumptre[7]), Märker[8]), Luckock[9]), Chambers[10]), Kähler[11]) als dem gesamten sonstigen Wirken Gottes widersprechend erwiesen — ohne doch damit schon die Hauptschwierigkeit namhaft gemacht zu haben. Denn wenn auch die zu der Seligkeit notwendige Vollendung so erklärt werden könnte, so früge sich doch immer noch, was mit denen werden sollte, die hier auf Erden das Evangelium noch nicht oder wenigstens nicht in der für sie annehmbaren Form kennen gelernt haben.

So nehmen andere, besonders Kliefoth[12]) und Kähler[13]) an, dass ihnen bei der Wiederkunft Christi Gelegenheit zur Bekehrung gegeben werden würde; aber auch dagegen erheben sich, wie wieder schon Schleiermacher[14]) gezeigt hat, auch abgesehen von den durch ihn und andere geäusserten Zweifeln an jener, mancherlei Bedenken. Zunächst nämlich würde die Bekehrung, wenn sie nicht wieder etwas Zauberisches bekommen

---

[1]) Der christliche Glaube [3] II, 495, vgl. 499. 502 (§ 162, 1. 163, 1. 2).

[2]) Symbolik [6] 218 f.

[3]) Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus 1834, 308 ff.

[4]) Die Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche II, 710.

[5]) vgl. Strauss, Die christliche Glaubenslehre II, 1841, 685, 56.

[6]) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 324 ff.

[7]) The spirits in prison [3] 22 f.

[8]) Der Zwischenzustand 54 f.

[9]) The intermediate state between death and judgment 64 f.

[10]) Unser Leben nach dem Tode 65 f. 81 ff.

[11]) Dogmatische Zeitfragen 1898, II, 443: „So einfach lösen sich in dieser wunderbar und wundervoll aus Geist und Sinnlichem ineinander gewobenen Gotteswelt, deren Auszug schon die Heiden den Menschen nannten, und als deren Krone die Bibel ihn achten lehrt, die Knoten nicht, auch diejenigen Knoten nicht, die wir selbst in sündigem Missbrauch unserer sinnlichen Mittel, voran des eignen Leibes, geschlungen haben."

[12]) Christliche Eschatologie 1886, 112 f.; anders noch: Liturgische Abhandlungen I, 195.

[13]) Die Wissenschaft der christlichen Lehre 1883. [2] 1893, 431, Dogmatische Zeitfragen I, 267 f. 273. II, 443.

[14]) Der christliche Glaube [3] II, 495 (§ 162, 1).

Digitized by Google

sollte, nur verschieden schnell geschehen, das Endgericht also nicht auf einmal stattfinden können. Ja wenn die als Kinder Verstorbenen sich überhaupt nicht weiter entwickeln oder wenigstens die übrigen „nur eine deutlichere Herausstellung ihres Zustandes und Erwerbes vor dem eignen Bewusstsein und eine Festigung der angeeigneten Richtung zu erwarten haben", so können ja diejenigen, auf die es gerade ankommt, bei der Parusie gar nicht glauben. Wollte man aber endlich, um diese Konsequenz zu vermeiden, auch jene „Nachwirkung des Erlebten" [1]) bestreiten, so käme man schliesslich bei der Vorstellung vom Seelenschlafe an und verzichtete auf jedes, wenn auch nur ahnende Verständnis des Lebens im Jenseits.

So bleibt in der That nur übrig, gleich nach dem Tode die Weiterentwicklung beginnen zu lassen; aber auch dagegen ist schon von Schleiermacher[2]), Strauss[3]), Biedermann[4]) und Lipsius[5]) eingewandt worden, so würde das religiöse Interesse, das wir am Unsterblichkeitsglauben haben, gerade nicht befriedigt. Indes genauer zugesehen, gilt das doch nur von einem progressus in infinitum, nicht aber einer Entwicklung, die, wenngleich durch Ungleichförmigkeiten und Schwankungen hindurch, doch zum Ziele führen kann. Denn dass auch das weitere, nun wirklich selige Leben, das wir uns allerdings ebenfalls als ein thätiges werden zu denken haben, deshalb an dem Gegensatz von angenehm und unangenehm partizipieren müsse: das kann man doch nur behaupten, wenn man es unberechtigterweise dem irdischen Leben gleichstellt.

Und eben daraus erklärt sich auch ein erstes nachträgliches Bedenken, das man gegen die Lehre von einer Weiterentwicklung nach dem Tode erhoben hat. „Is not this a cruel prospect," so wurde schon Plumptre eingewandt[6]), „for all of those

[1]) Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre [2] 431.

[2]) Der christliche Glaube [3] II, 499 ff. (§ 163).

[3]) Die christliche Glaubenslehre II, 675 f.

[4]) Christliche Dogmatik [2] II, 1885, 641.

[5]) Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik [3] 853 f.

[6]) Contemporary Review 1878, XXXII, 340 = Plumptre, The spirits in prison [3] 345; vgl. auch Cobb, Dr. Dorner's position with regard to probation after death, Bibliotheca Sacra 1882, XXXIX, 760: „The tender mercies of this theory are cruel."

Digitized by Google

who are trying to live a good life with the hope of having done with sin and spiritual peril once for all, as the gain of dying? Also is it not a suggestion cruel to all of us, who lose dear and virtuous friends, if we cannot rest in the security that they are beyond harm and reverse?" und ebenso bemerkt Lyman[1]) gegen die Andover position: „this doctrine of future probation at once throws uncertainty over the final destiny of infant children . . . There may be a probability but no certainty of salvation even for the youngest child". Plumptre[2]) hat darauf zunächst mit Recht erwidert, viel grausamer wäre es doch noch, wenn alle, die hier nicht zum Ziel gelangen konnten, ewig davon ausgeschlossen sein sollten, und Farrar[3]) schilderte in ergreifenden Tönen, wie unmöglich es uns sein muss, einen lieben Angehörigen, der hier auf Erden nicht zur Erkenntnis oder wenigstens nicht zur vollen Aneignung der Wahrheit gekommen war, als verloren zu denken. Wie unendlich tröstlich wird es daher für einen solchen und die Seinen sein, vielmehr zu wissen, dass das hier Versäumte dort nachzuholen ist, ja dass selbst diejenigen, die ohne jede Reue aus dem Leben schieden, nicht ewig verloren bleiben müssen! Dafür müsste also schon jene Unsicherheit betreffs des eigenen Loses und desjenigen anderer mit in Kauf genommen werden; aber in Wahrheit ist auch sie nicht so gross, wie man meint. Soll nämlich die ganze Theorie überhaupt einen Zweck haben, so muss man doch zugleich annehmen, dass die Weiterentwicklung unter günstigeren Bedingungen stattfinden soll, ohne doch deshalb zum Ziele führen zu müssen. Ja hier können wir nun auch daran erinnern, was oben (S. 225) abgewiesen werden musste, dass nämlich, wie das Böse, so auch das Gute so zur Herrschaft im Menschen kommen kann, dass ihm eine Abweichung von dem einmal eingeschlagenen Wege fast unmöglich wird[4]). Wollte man aber endlich in jenen günstigeren

---

[1]) Bibliotheca Sacra 1888, XLV, 221.

[2]) Contemporary Review 1878, XXXII, 340 = The spirits in prison [3] 346 f.

[3]). Eternal Hope, deutsch 74.

[4]) Damit erledigt sich der Einwand von Fairchild, Bibliotheca Sacra 1886, XLIII, 439: „a second probation is essentially a contradiction. It involves a breaking down of the moral constitution, setting aside all

Digitized by Google

Bedingungen, unter denen sie sich zu bekehren haben, eine ungerechte Bevorzugung der hier nicht zum Ziele Gelangten sehen, so würde dieselbe doch nur der Zurücksetzung entsprechen, die sie früher zu erfahren hatten. Und damit sind nun zugleich auch die beiden anderen nachträglichen Einwendungen gegen unsere Annahme abgewiesen.

Weshalb man sich nämlich jederzeit so vielfach gegen sie gesträubt hat, das ist vor allem die Befürchtung, dass dann jedermann die Bekehrung bis nach dem Tode verschieben würde. So fürchtete schon Augustin, „ne frustra ... videamur ... curam gerere atque instanter hortari ut gratiam homines priusquam moriantur percipiant, ne sempiterna morte puniantur.“ Ja er wusste auch schon, ohne sich dabei zu beruhigen, wie man diesem Bedenken begegnete, indem man nämlich sagte: „illi apud inferos inutiliter atque infructuose credunt, qui evangelio sibi annuntiato hic credere noluerunt“ [1]) — und so haben auch zahlreiche spätere, wie zum Teil schon oben (S. 214. 218) angedeutet wurde, nur für die eine künftige Gelegenheit zur Bekehrung zugestehen wollen, die hier noch nichts vom Evangelium gehört [2]). Aber lässt sich wirklich eine solche Grenze ziehen? „Suppose,“ sagt Palmer [3]) dagegen, „I am a street Arab in New York. I am, alas! but too familiar with the name of Jesus; I have been once or twice to a Mission Sunday-school, and heard that Christ lived and died centuries ago. Have I knowledge enough to pass into the claims of Christ? Is my chance hereafter to be taken away because

---

the results of past activity, and starting the man anew — not the same man, but another.“

[1]) Ep. 164, IV, 13, patr. lat. XXXIII, 714.

[2]) vgl. z. B. noch Ehlers, Das apostolische Glaubensbekenntnis 83: „Möchten wir aber auch des ganzen Ernstes inne werden, dass einer gewiss ausgeschlossen ist von dieser Hoffnung; sage ein jeglicher zu sich selber: mir gilt das nicht! Würde ich hier nicht Christ, würde ich hier nicht zum Leben durchdringen, verschmähte ich die Gnade, welche mir so tausendfach angeboten wird, würde ich sie vergeblich empfangen, erwiese ich mich ihrer unwert, so bliebe für mich nichts zu hoffen“ — und dazu auch Baumgarten, Neuer und alter Glaube, Christliche Welt 1898, 775 f.

[3]) Andover Review 1890, XIII, 193; vgl. auch Lyman, Bibliotheca Sacra 1888, XLV, 225.

Digitized by Google

I have already had my opportunity of hearing the gospel? How unfortunate that I let myself be enticed into that Mission School! Or again, suppose I am one of that not small number of men who scorn a lie, and value honor as life, and are generous, even lavishly generous, in helping a fellow-man who is in need, but one whose parents have taught him that religion, meaning thereby the system of which the various churches are the exponents, is an anachronism; who regards the Bible with esteem, like the Odyssey, and the history of Jesus, with which he is perfectly familiar, as having somewhat more value for a modern student than that of Julius Caesar. What is to be done with this most inconvenient person?" Auch ihnen wird also nach dem Tode noch Gelegenheit zur Bekehrung in Aussicht gestellt werden dürfen, ohne dass bei gleichzeitiger Belehrung über das wahre Wesen der Sünde und der Gerechtigkeit zu befürchten wäre, sie würden Gottes Gnade auf Mutwillen ziehen. Denn zunächst einmal würden sie dann den mannichfachen Strafen für die Sünde verfallen; vor allem aber die Seligkeit entbehren, die eben in der Erfüllung des göttlichen Willens mitbesteht. Ja wenn anders die Vollendung nur auf dem Wege allmählicher Weiterentwicklung nach dem Tode zu erreichen ist, so bedarf es eben des Glaubens an sie, um den Kampf gegen die Sünde, der doch hier nie zum vollen Siege führt, nur überhaupt aufzunehmen, während umgekehrt gerade die Lehre von der allentscheidenden Bedeutung dieses Lebens abstumpfend wirken muss und oft genug gewirkt hat.

Und ebenso steht es endlich mit dem letzten Bedenken, das zumal in Amerika vor allem gegen unsere Lehre geltend gemacht zu werden pflegt, dem Bedenken nämlich, dass dieselbe den Missionseifer lähmen könnte[1]). Man müsste das Gleiche dann auch für die innere Mission, die Arbeit an den Gefährdeten und Verlorenen unter uns befürchten — und ist doch, wenn es dessen überhaupt bedurfte, schon oft belehrt worden, wie irrig eine solche Befürchtung sei. Oder verlangt nicht — wenn die einfache Berufung auf den Missionsbefehl Mt. 28 allerdings manchem

[1]) vgl. z. B. Leavitt, „Progressive orthodoxy" and missions, Bibliotheca Sacra 1886, XLIII, 572 ff., Hamlin, The new departure and missions, ebenda 763 ff., der sich sogar zu dem Satz versteigt: „if this new theology be true, missions . . . are a cruel impertinence!"

Digitized by Google

als zu äusserlich erscheinen wird — die Gewissheit der Liebe Gottes von uns, dass wir allen Menschen das Heil, das ja nicht nur ein jenseitiges ist, möglichst bald zu bringen suchen? Ja auch dazu werden wir viel besser befähigt sein, wenn wir an eine Vollendung nach dem Tod in der allein möglichen Form der Weiterentwicklung glauben, als wenn wir alles mit diesem Leben entschieden sein lassen. Wer dieser Anschauung huldigt und nun erfährt, wie wenig seine und anderer treue, langjährige Arbeit vielfach Erfolg hat, wie wenig überhaupt bisher in der Heidenwelt und, mit General Booth zu reden, unter dem submerged tenth unserer Grossstädte erreicht worden ist — der muss ja schliesslich, wenn auch nicht verzweifeln oder auch nur erlahmen, so doch seine innere Freudigkeit und Zuversicht verlieren. „Wie viel hat in jeder Hinsicht der voraus, der glauben kann, dass dem Erlösungswerk nicht unbedingt in allen Fällen durch den Tod ein Ende gesetzt wird. Ja, wie unermesslich weit dehnen sich die Grenzen seiner Hoffnungen aus. Nicht in diesem, nein, erst im künftigen Leben erwartet er eine Ernte. Hin und wieder mag ihn wohl der Anblick eines frühsprossenden Hälmchens oder einer vorzeitigen Ähre von dem Samen, den er ausstreute, erfreuen. Aber er weiss, dass es nur ein Vorschmack dessen ist, was einst herrlich aufgehen wird.“ [1]) Und dabei ist noch gar nicht der Möglichkeit gedacht, den Einwendungen zu begegnen, die den Vertretern der ersterwähnten Lehre so oft von der Liebe und Gerechtigkeit Gottes aus gemacht werden.

Gleichwohl hat man nun mit alledem nur erst den allgemeinen Gedanken des descensus gerechtfertigt, noch nicht seine besondere Form. Vielfach freilich verwechselt man beides [2]), wie man ja auch sonst, wenn man den religiösen Kern einer biblischen oder kirchlichen Lehre an der „Erfahrung“ — so lautet ja der unklar vieldeutige Ausdruck — bewährt hat, jene selbst bewiesen zu haben sich einbildet. Freilich brauchen wir in unserem Falle nach dem oben (S. 142 ff.) Ausgeführten die Vorstellung gerade von einer Predigt Christi nicht nochmals zu erklären; wohl aber versteht es sich doch für uns nicht so ohne

[1]) Chambers, Unser Leben nach dem Tode 160.

[2]) So besonders deutlich Josephson, Beweis des Glaubens 1897, 411.

Digitized by Google

weiteres von selbst, dass überhaupt eine Predigt an die Verstorbenen anzunehmen sei.

Vielmehr lässt sich die nötige Weiterentwicklung nach dem Tode zunächst auch anders bedingt denken und ist oft anders bedingt gedacht worden. Wie schon Clemens Alexandrinus (vgl. oben S. 200), so haben auch manche spätere gemeint, bereits die Befreiung von diesem Fleischesleibe, der uns hier immer wieder zur Sünde verführt, würde jene Weiterentwicklung befördern — ohne das doch in den Fällen, um die es sich für uns gerade handelt, für genügend zu halten. So haben andere, wie Martensen[1]) und Güder[2]), Newman[3]) und Plumptre[4]), Rothe[5]) und Dorner[6]) geurteilt, die Erinnerung, die ja schon vor dem Tode oft besonders lebhaft sei, würde nach demselben zu einer solchen Selbstvertiefung führen, dass die frühere Unentschiedenheit hinwegfalle. Und gehe schon dies nicht ohne Schmerzen ab, so haben noch andere auf die äusseren Strafen verwiesen, die uns im Jenseits erwarteten — und doch mit alledem noch nicht erklärt, wie auch solche, die hier das Heil nicht ergriffen, dort dazu gelangen können[7]). Das ist vielmehr nur verständlich, wenn es ihnen von anderer Seite angeboten wird: eben dies aber ist nun auch aus einem besonderen Grunde noch anzunehmen.

Schon oben (S. 225) wurde gelegentlich angedeutet, dass das Leben nach dem Tode nicht als beschauliche Ruhe, sondern als fortgesetzte Thätigkeit, nur nicht im Dienste irgendwelcher irdischer und vergänglicher Interessen, sondern des Reiches Gottes zu denken sei. So hat wiederum schon Clemens Alexandrinus[8]) die Hadespredigt der Apostel, von der wir bereits früher (S. 179) hörten, zugleich damit begründet, dass ἐχρῆν . . . ὥσπερ ἐνταῦθα, οὕτως δὲ κἀκεῖσε τοὺς ἀρίστους τῶν μαθητῶν μιμητὰς γενέσθαι τοῦ δι-

---

[1]) Die christliche Dogmatik 514.

[2]) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 330.

[3]) vgl. oben S. 217. [4]) The spirits in prison [3] 401 f.

[5]) Dogmatik II, 2, 331.

[6]) System der christlichen Glaubenslehre [2] II, 955 f.

[7]) vgl. auch den Brief Hort's an Maurice, Life and Letters of F. J. A. Hort 1896, I, 116 ff.

[8]) Strom. VI, 6, 45, ed. Dindorf III, 163.

Digitized by Google

δασκάλου. Vor allem aber ist dies nun von mehreren Vertretern der Lehre von der Weiterentwicklung nach dem Tode in neuerer Zeit, wie wir sie oben (S. 212 ff.) kennen gelernt, behauptet worden. Maurice[1]) sagte angesichts des Todes: „If I may not preach here, I may preach in other worlds“ und Plumptre[2]) sang ihm nach:

He, too, is there; and can we dream,
Their joy is other now than when
They dwelt among the sons of men,
As walking in the eternal gleam? . . .

We know not: but if life be there
The outcome and the crown of this,
What else can make their perfect bliss
Than in the Master's work to share?

Bestimmter noch sprach sich Kingsley[3]) aus: „ich vermag nicht einzusehen, warum solche Ansichten nicht die richtigen sein könnten, trotzdem sie oft angefochten werden. Wenn darin das Glück der Heiligen auf Erden bestand, Gutes zu thun, wie viel mehr wird es ihre Glückseligkeit in der anderen Welt bilden. Standen sie hier auf Erden den armen Leidenden bei, und trösteten sie hier die Traurigen, wie viel mehr wird es sie dort zu solchem Liebeswerk treiben, wo sie in der Fülle der Macht, der Liebe und des Strebens des ewigen Lebens wohnen. Ward ihr Herz hienieden warm und mild im Feuer der Gottesliebe, wie viel mehr dort. Ahmten sie hier Christo in thätiger Liebe nach, wie viel mehr dort vor seinem Thron und Angesicht!“ Und ebenso urteilen endlich Luckock[4]), Märker[5]) und Chambers[6]), ja ersterer weist noch besonders darauf hin, dass wir eine solche Gelegenheit, sich zu bethätigen, namentlich für die annehmen müssten, die hier auf Erden nicht im stande waren, ihre Kräfte und Fähigkeiten genügend zu verwenden. In Missionskreisen meint man wohl manchmal noch bestimmter,

---

[1]) Life of F. D. Maurice II, 636.
[2]) vgl. The spirits in prison [3] 336.
[3]) Marla Baumann, Aus Charles Kingsley's Schriften 67.
[4]) The intermediate state between death and judgment 98 ff.
[5]) Der Zwischenzustand 61.
[6]) Unser Leben nach dem Tode 170.

Digitized by Google

dass die in jungen Jahren abgerufenen Missionare den unbekehrt gestorbenen Heiden predigen würden (und giebt so selbst die Lehre von der Weiterentwicklung nach dem Tode, die man sonst bekämpft, zu); aber warum soll das nur von jenen gelten?

Indes vielleicht wird mancher derartige Spekulationen, obwohl sie näher liegen dürften, als die von anderen[1]) geteilte Annahme einer von Christus in der Unterwelt gegründeten Kirche, doch als zu unsicher ansehen. Und in der That wird man sich zu hüten haben, noch weiter ins einzelne gehende Vermutungen anzustellen, und auch anderen eschatalogischen Fragen gegenüber, die hier nicht hergehören, aber längst und dringend Beantwortung verlangen, sehr vorsichtig verfahren müssen. Bisher glaube ich die Grenze des Erkennbaren noch nicht überschritten zu haben und also auch zu dem Schluss berechtigt zu sein, dass eine ebensolche Thätigkeit nach dem Tode vor allem bei demjenigen anzunehmen ist, dessen Speise es war, dass er thue den Willen des, der ihn gesandt hat, und vollende sein Werk. Aber selbst wenn jemand diese letzte Konsequenz bestreiten würde, so bliebe doch der allgemeinere Gedanke in Kraft, dass denen, die hier auf Erden nicht zum Ziel kommen konnten, dort Gelegenheit gegeben wird, das Versäumte nachzuholen. Ob etwa darüber hinaus auch eine ἀποκατάστασις πάντων anzunehmen sei: das steht, wie schon öfters bemerkt, hier nicht zur Diskussion.

---

[1]) König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt 242 ff., Lange, Positive Dogmatik 651, auch Güder, Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 365 f.

Digitized by Google

Schluss.

Die vorstehende Untersuchung hat gezeigt, dass das Stück von der Höllenfahrt in dem allein massgeblichen, historischen Sinn, wenn wir nur von seiner besonderen, zeitgeschichtlich bedingten Form absehen, auch für uns noch durchaus haltbar ist. Ja eben der Artikel, gegen den sich das Gefühl und die Vernunft des neunzehnten Jahrhunderts am entschiedensten auflehnen sollte[1]), hat sich, zwar nicht als „das Wichtigste und Tröstlichste im ganzen Apostolikum“[2]), wohl aber als derjenige innerhalb desselben erwiesen, „der einzig und allein die christliche Glaubens- oder Wahrheitswissenschaft allseitig abzuschliessen und auf höchst bedeutende Fragen Antwort zu erteilen im stande ist, die das durch den heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Liebe, erweckte Denken und die durch ihn im Menschenherzen entstandene Liebe allein befriedigt“[3]). „Die Lehre von der Höllenfahrt vertritt“ nämlich — so können wir jetzt, von ihrer durch die Verhältnisse zur Zeit ihrer Aufnahme ins Symbol gedingten Beschränktheit absehend, mit Recht sagen — „die Lehre von dem unbegrenzten Fortwirken des Heils Christi in der jenseitigen Welt unter denen, die in der Unkunde des Evangeliums entschlafen sind, und man könnte es in der That mit zu der Geschichte des menschlichen Elends rechnen, dass sich der Zeitgeist vor diesem eigentlichen Mittelpunkt der neutestamentlichen Liberalität im apostolischen Glaubensbekenntnisse hat entsetzen können, wie wenn dieser Artikel das Schrecklichste sagte“[4]).

Dann aber dürfen wir das „niedergefahren zur Höllen“ nicht einmal unbetont lassen[5]), sondern müssen es vielmehr nicht nur

---

[1]) vgl. oben S. 3.

[2]) Ehlers, Das apostolische Glaubensbekenntnis 1898, 82.

[3]) König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt 1842, 8 f., vgl. V.

[4]) Lange, Positive Dogmatik 1851, 652.

[5]) Gegen Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis 1899, 495.

Digitized by Google

im Unterricht, wo es ja unvermeidlich ist, sondern auch in der Predigt gelegentlich erwähnen. Wann das geschieht, ist schliesslich gleichgiltig; geschieht es aber, wie jetzt, so gut wie nie, so wird der Gemeinde ein Stück ihres Glaubens vorenthalten und immer wieder der Eindruck erweckt, als bekenne sie eine unverstandene Formel. Das aber muss auf jede Weise verhütet werden; denn eine solche Auffassung ist der Tod alles wirklichen religiösen Lebens.

Eben deshalb aber sollte der Artikel endlich auch so gefasst werden, dass er von solchen, denen die richtige Erklärung nie zu Ohren gekommen oder aus dem Gedächtnis geschwunden ist, nicht geradezu missverstanden werden muss. Ich denke ja nicht daran, mit Güder[1]) zu lesen: erschienen unter den Toten oder gar eine Formulierung vorzuschlagen, entsprechend dem: he went into the place of departed spirits des amerikanischen book of common prayer[2]) oder dem: il est allé au Paradis Brustons[3]) — denn das sind alles Änderungen des Wortlauts, zu denen wir kein Recht haben. Wohl aber sollte statt „zur Höllen", wie es ja vielfach schon geschieht, allgemein gesagt werden: „ins Totenreich" oder „zu den Toten"; denn das ist nach unserem jetzigen Sprachgebrauch die richtige Übersetzung für ᾅδης oder inferi. Im übrigen muss das „niedergefahren zu den Toten" natürlich so erklärt werden, wie oben geschehen ist und hier nicht nochmals dargelegt zu werden braucht.

Ob sich auf dieselbe Weise, d. h. durch Rückgang auf ihren historischen Sinn auch andere Stücke des Apostolikums, an denen unsere Zeit Anstoss nimmt, rechtfertigen lassen, darf vielleicht später einmal untersucht werden. Jedenfalls sollte jeder, der ein neues Bekenntnis an die Stelle des alten setzen möchte, zunächst einmal genau zusehen, was er alles an dem alten hat. Denn „es ist nicht so, als ob wir an dem Apostolikum nur zu tragen hätten; es kann auch uns noch immer tragen"[4]).

---

[1]) Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten 1853, 381.

[2]) vgl. Schaff, The creeds of Christendom 1890, II, 46.

[3]) La descente du Christ aux enfers 1897, 32.

[4]) Kattenbusch, „Niedergefahren zur Hölle", Christliche Welt 1889, 550.

Digitized by Google

I. Stellenverzeichnis.

Genesis

1, 1 . . . . . S. 39
3, 15 183
6 122
6, 3 121
7 206
7, 7 124
9, 27 183
12, 3 183
24, 63 f. 150

Deuteronomium

4, 11 156
30, 12 f. 162

Ruth

1, 8 137

I. Samuelis

2, 6 183

II. Samuelis

18, 14 156

Jesaias

12, 1 136
13, 1—14, 23 . . 148
49, 8 f. 179
53, 7 f. 173

Ezechiel

16, 53. 55 . . . 183
31, 16 148
32, 23 148

Jona

2, 1 155
2, 4 156

Hiob

14, 12 148
30, 23 148
39, 2 160

Psalmen

9, 18 148
16, 10 . . 143. 206
16, 18 ff. 166
18, 5 f. 160
63, 10 148
68, 19 . . 165. 166
71, 21 . . . S. 162
73, 24 143
110, 1 166
116, 3 160

Sprüche

7, 27 148

Koheleth

11, 3 184

Matthaeus

5, 17 192
5, 26 187
5, 48 193
11, 21 188
11, 24 . . 176. 179
11, 27 88
12, 31 f. 188
12, 40 152. 153. 154. 155. 157. 159
12, 41 . . 116. 154
16, 2 ff. 154
16, 21 155
17, 23 155
18, 34 187
20, 19 155
21, 37 188
22, 13 187
24, 38 f. 121
25, 1 ff. 186
25, 24 192
27, 44 157
27, 52 179
27, 54 158
28, 18 88

Marcus

1, 38 171
7, 36 116
8, 12 . . . 153. 154
8, 31 155
9, 31 155
10, 34 155
12, 18 ff. 150
15, 32 157
15, 39. 40 f. . . 158

Lucas

8, 39 . . . . S. 116
9, 22 155
10, 12 . . 176. 179
10, 13 188
11, 30 153
11, 32 . . 116. 153
12, 47 f. 188
12, 59 187
13, 23 f. 194
16, 19 ff. 148
16, 22 ff. 170
16, 23. 24 . . . 150
16, 24 f. 186
16, 26 150. 170. 186
16, 31 186
17, 27 121
18, 33 155
19, 21 192
23, 40 ff. 190
23, 42 157
23, 43 . . 157. 159
23, 47 158
24, 7 155
24, 18 ff. 172
24, 21 155
24, 26 88
24, 37. 39 . . . 118
24, 46 155
24, 51 ff. 88

Johannes

3, 13 168
12, 26 145
14, 2 f. 145
15, 22. 24 193
17, 24 145
19, 30 207

Acta

1, 3 87
2, 22 159
2, 24 . . . 159. 160
2, 24 ff. 166
2, 24—31 . . . 159
2, 27 161

Digitized by Google

2, 31 . . S. 159. 161
2, 32 f. 87
2, 33—35 . . . 159
2, 36 101
7, 59 144
8, 32 f. 173
10, 40 155
10, 42 . . 113. 116
13, 35 166
14, 16 193
15, 21 116
23, 8 119
26, 22 f. 127

Römer

1, 4 89
1, 8 141
1, 19 ff. 193
2, 4 121
2, 12 192
2, 21 116
4, 25 109
5, 2 109
6, 3 101
6, 7 189
8, 34 . . . . 87. 89
8, 38 f. 144
10, 6 f. . . 162. 168
10, 9 101
10, 18 141
11, 36 39
15, 19 141
16, 19 193

I. Corinther

1, 8 194
1, 16 191
1, 21 193
2, 2 101
3, 15 189
5, 5 189
8, 6 39
13, 10 189
15, 3 f. . . . 88. 89
15, 4 . . . . 86. 155
15, 20. 23 . . . 150
15, 29 189
15, 54 ff. . . . 144
16, 15. 17 . . . 191

II. Corinther

5, 1 ff. 144
5, 8. 9 190
5, 10 . . . 145. 190

Galater

4, 8 . . . . S. 193
4, 26 97
5, 11 116

Epheser

1, 20 87
2, 17 . . . 127. 163
2, 18 109
3, 9 89
3, 12 109
4, 1 f. 165
4, 8 163
4, 8 ff. 87
4, 9 . . . . 24. 172
4, 9 f. 162
4, 13 194

Philipper

1, 10 194
1, 23 144
2, 9 f. 168
2, 15 193
3, 11. 21 144

Kolosser

1, 15 39
1, 18 160
1, 22 193
1, 23 141
2, 15 168

I. Thessalonicher

1, 8 141
3, 13 194
4, 5 193
4, 13 ff. 150
5, 23 193

II. Thessalonicher

1, 8 193

Hebräer

2, 6 ff. 166
6, 2 145
6, 4 ff. 192
9, 27 186
10, 26 ff. . . . 192
11, 7 121
11, 27 39
11, 35 145
12, 23 144
12, 23 f. 119

I. Timotheus

1, 13 193
1, 17 39
3, 16 . . . . S. 112
6, 16 39

II. Timotheus

1, 15—18 . . . 191
4, 1 113
4, 19—21 . . . 191

I. Petri

1, 11 125
1, 15 f. 193
2, 21 108
2, 21 ff. . . 110. 193
3 206
3 f. 168. 171. 173. 190
3, 18 ff. . . . 24. 104
3, 19 ff. . . 115. 168
3, 20 179
3, 21 110
4, 5 104. 112. 137. 139
4, 6 113. 129. 135. 137. 139. 179
4, 12 138
5, 9 141

II. Petri

2, 4 120
2, 4 f. 133
2, 5 117
2, 20 f. 192
3, 9 121
3, 14 193
3, 15 121

I. Johannis

3, 6. 9 193
4, 2 ff. 15 . . . 101
5, 7 f. 19
5, 16 192

Jacobus

1, 4 193

Judas

6 . . . . 120. 133
14 133
24 194

Offenbarung

5, 2 116
6, 9 ff. 145
6, 10 148
6, 11 190
7, 9 ff. 145
20, 7 120
20, 13 150

Digitized by Google

II. Namenverzeichnis.

Abbot 163.
Achelis 6. 23. 103.
Ackermann 211.
Aepin 207.
Alford 139.
Allon 221.
Ammon 3. 211.
Arnold 12. 28. 194.
Athenagoras 196.
Atzberger 146. 176. 177. 178. 194. 200.
Augustin 6. 117. 128. 197. 200. 227.

Bäumer 27. 33. 49. 59. 79.
Baldensperger 131.
Baljon 133.
Banks 220.
Bannister 207.
Bardenhewer 19.
Bartlett 130.
Basilius 195. 200.
Bauer 3. 212.
Baumann 217. 231.
Baumgarten 211. 227.
Baumgarten-Crusius 3.
Baur 116. 118. 140. 167. 176. 224.
Beda 117. 128. 201.
Beer 119. 131. 149.
Bengel 121. 134. 135. 136.
Benson 76.
Bergmann 16.
Besser 128.
Bethe 129.
Beyschlag 86. 88. 89. 107. 120. 144. 152.
Beza 128. 129. 140. 164. 167. 203. 204.
Bianchini 18. 19. 20.
Biedermann 144. 145. 197. 225.
Blass 160. 161. 163.
Bleek 152. 155. 159.
Blom 109. 140.
Blume 10. 16. 27. 33. 91. 99.
Bonwetsch 67.
Booth 229.
Bornemann 91. 92. 99.
Bousset 92. 190.
Brandt 86. 157. 158.
Bratke 13. 44. 53.
Bretschneider 145. 156. 161. 167. 211. 213.
Bröse 167. 168.
Broughton 210.
Brown 126.
Brückner 107. 110. 120. 136.
Bruston 4. 110. 118. 125. 159. 163. 174. 234.
Bucer 203.
Bugenhagen 203.
Butler 216.
Burn 9. 11. 12. 13. 14. 33. 36. 40. 41. 46. 50. 53. 55. 79.
Burnouf 171.

Cäsarius von Arles 201.
Calov 127. 211.
Calvin 126. 164. 203. 207. 208.
Caspari 9. 11. 12. 15. 16. 17. 18. 19. 21. 23. 27. 28. 29. 30. 32. 33. 34. 35. 37. 38. 39. 40. 41. 43. 44. 45. 47. 48. 50. 51. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 86. 90. 91. 92. 98. 102. 103.
Cave 220.
Chambers 218. 224. 229. 231.
Charles 149.
Clemen 86. 87. 89. 141. 143. 145. 149. 150. 155. 159. 183. 186. 188. 189. 191. 192. 194. 221.
Clemens Alexandrinus 135. 175. 176. 195. 196. 199. 200. 230.
Cobb 225.
von Cölln 151.
Coquerel 2. 27. 86.
Cotta 128. 205.
Cowell 171.
Cox 185.
Cramer 112. 113. 116. 118. 122. 124. 128. 130. 131. 133.
Cremer 6. 82. 86. 87. 99. 215.
Cyprian 195. 200.
Cyrill von Jerusalem 196.

Dalman 131. 143.
Dalmer 167. 168.
Deland 219.
Delitzsch 130. 214.
Dietelmair 1. 147. 206. 207.
Dieterich 170.
Dillmann 145.
Dindorf 76. 77. 97. 98. 130. 135. 147. 174. 175. 176. 178. 179. 195. 196. 197. 199. 200. 230.
von Dobschütz 38. 100. 180. 197.
Dorner 141. 161. 187. 191. 214. 219. 220. 225. 230.

Digitized by Google

Dreier 211.
Drews 203. 204. 205.
Duns Scotus 126.
Dwinell 221.

Ebrard 161. 203. 214.
Ehlers 105. 215. 227. 233.
Eichhorn 153.
Eisenmenger 171. 189.
Elmenhorst 13.
Engelhardt 104. 116. 120. 122. 164. 166. 221. 223.
Enjedinus 127.
Epiphanius 176.
Ernst 76.
Eulogius von Alexandria 198.
Ewald 118. 122. 135. 167.

Fairchild 221. 222. 226.
Falke 136. 144. 145. 157. 161. 162. 167. 185. 194. 203. 205. 215.
Farrar 185. 217. 226.
Ffoulkes 11. 21. 22. 31. 41.
Fichte 214.
Ficker 19.
Field 220. 222.
Forrest 222.
Frank 116. 127. 139. 207.
Frey 148.
Fuchs 171.
Fuller 118. 124. 128. 129. 140.
Funk 23. 32. 73. 75. 76. 103.

Gambs 9.
Gardner 1. 112. 170.
Gerhard 128. 205. 223.
Giles 117. 128.
von der Goltz 100.
Gore 218.
Gottschick 188.
Grau 3.
Gregor d. Gr. 198. 201.
Gregor von Antiochien 198
Gregor von Nazianz 200.
Gregor von Nyssa 200.
de Grenier-Fojel 4.
Grimm 136. 161.
Grob 208. 209.
Grössel 204.
Grotius 126. 137. 164.
Güder 3. 20. 21. 22. 25. 26. 27. 104. 106. 109. 110. 120. 124. 136. 152. 155. 159. 161. 164. 201. 206. 207. 208. 209. 210. 213. 214. 224. 230. 232. 234.
Gunkel 28. 118. 143. 149. 160.

Hahn 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 25. 27. 29. 30. 31. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 56. 57. 59. 60. 61. 62. 63. 66. 67. 69. 70. 71. 74. 79. 83. 84. 85. 87. 98. 169.
Haller 86. 90.
Hamlin 228.
Harless 164.
Harnack 2. 6. 12. 13. 23. 26. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 36. 37. 41. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 74. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 98. 99. 100. 102. 125. 141. 169. 172. 174. 177. 195. 197.
Harvey 78.
Hase 64. 88. 157. 158.
Haupt 144. 164. 168.
Haussleiter 10. 14. 33. 44. 46. 57. 59. 60. 62. 64. 67. 76. 78. 79. 85. 99. 100. 101.
Headlam 162.
Heidegger 223.
Heinrici 86. 144.
Heinsius 128. 130.
Helfferich 9.
Heraklit 200.
Heurtley 33. 36. 52. 59. 71. 86. 101. 114.
Hilarius 197.
Hilgenfeld 118. 160. 175.
Hill 220.
Hincks 114. 139.
Hinkmar v. Rheims 201.
Hoekstra 145.
Hölemann 109. 116. 135. 156. 161. 167.
von Hofmann 107. 109. 111. 112. 120. 121. 122. 123. 124. 128. 129. 130. 132. 137. 138. 156. 161. 162. 164. 165. 167. 168.
Hollaz 115. 206.
Holtzmann 19. 86. 141. 142. 144. 145. 152. 156. 157. 159. 167. 188.
Hort 42. 60. 70. 85. 230.
Hübschmann 171.
Hümpel 12. 18. 29. 43. 47. 49. 59. 60. 61. 62.
Hugo von St. Cher 117. 128.
Huidekoper 4. 142. 146. 147. 167. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 182.
Huther 105. 110. 111. 122. 123. 125. 134.
Hutter 204.

Jacobi 35. 37. 47. 50.
Jacoby 153.
Ignatius Ephräm II. Rahmani 23.
Immer 118.
Johannes Damascenus 199.
Jones 155.
Josephson 1. 2. 24. 114. 215. 229.
Irenäus 176. 195.
Jülicher 3. 53. 59. 79. 141. 150. 171. 186. 192.
Jüngst 159.
Jung-Stilling 213.
Justin 194. 196.

Kabisch 145.
Kähler 86. 153. 155. 167. 224.
Kaftan 222.
Kahnis 156. 161. 162. 167. 203. 214.
Kattenbusch 1. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19.

Digitized by Google

20. 21. 22. 23. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 45. 46. 47. 48. 49. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 69. 70. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 87. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 100. 101. 102. 103. 104. 110. 114. 120. 142. 173. 174. 181. 234.
Kautzsch 119. 131. 143. 149. 160. 171. 185.
Keil 107. 111. 112. 115. 116. 120. 122. 124. 126. 137. 156. 215.
Keim 86. 157. 161. 162.
Kesselring 106. 110. 136.
King 7. 24. 25. 31. 32. 79. 80. 86. 152. 211.
Kingsley 217. 231.
Klee 214.
Klette 38.
Kliefoth 214. 224.
Klöpper 144. 145. 167.
Knapp 109. 110. 119. 129. 134. 141. 188. 203. 215.
Köhler 2. 116.
Köllner 3. 53.
König 1. 120. 136. 140. 151. 156. 159. 161. 162. 167. 174. 177. 183. 191. 214. 232. 233.
Kötschau 67.
Korff 87. 143. 215.
Krawutzky 92. 100. 101.
Krüger 67.
Kühl 104. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 115. 117. 121. 122. 123. 125. 126. 128. 137.
Kunze 6. 23. 28. 29. 32. 33. 36. 37. 38. 41. 42. 55. 56. 60. 61. 62. 64. 67. 69. 70. 73. 74. 75. 76. 77. 79. 80. 81. 82. 84. 91. 93. 94. 97. 98. 99. 100. 103. 233.
Lagarde 77. 84. 151.
Laible 121. 124. 128. 129. 130.
Lange 167. 203. 214. 232. 233.
Langen 63.
Lauterburg 113. 116. 118. 162. 164. 173. 174.
Leavitt 228.
Lefmann 171.
Leighton 126.
Lemme 6. 20. 32. 36. 59. 66. 71. 72. 74. 79. 82. 86. 91. 94. 99. 100. 101. 114.
Leo Judä 208. 209.
Lightfoot 24. 155. 211.
Lindsay 218.
Linke 99.
Lipsius 205. 225.
Loch 201.
Löhr 185.
Lommatzsch 38. 73. 74. 94. 147. 179. 180. 195. 200.
Loofs 9. 12. 31. 33. 35. 54. 58. 70. 75. 79. 81. 86. 99.
Love 179.
Luckock 16. 24. 110. 185. 189. 190. 191. 192. 194. 202. 205. 210. 218. 224. 231.
Lütkemüller 159. 167. 202.
Lumby 11. 16. 21. 32. 36. 43. 47. 66. 81.
Luther 2. 6. 117. 126. 127. 135. 136. 140. 203. 205. 206. 223.
Lyman 222. 226. 227.
Lyranus 117. 128.

Maass 170.
Macarius 201.
Märker 157. 215. 224. 231.
Mansi 26.
Marheineke 211.
Martensen 167. 203. 230.
Massuet 78.
Maurice 185. 217. 230. 231.
Maximus Confessor 198.
Mayor 222.
Maywahlen 140.
Melanchthon 203. 204.
Melchior Isinder 204.
Menius 207.
Metrophanes Critopulus 199.
Meyer 90. 104. 105. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 115. 117. 121. 122. 123. 125. 126. 128. 134. 137. 144. 145. 153. 156. 160. 164. 168. 190. 193.
Migne 117. 128.
Minucius Felix 196.
Möhler 214. 224.
Möller 103.
Mommsen 38.
Morawski 101.
Morfill 149.
Morin 10. 18. 19. 41.
Müller 1. 2. 6. 33. 36. 53. 78. 79. 80. 105. 114. 116. 130. 213.
Münscher 24. 205.

Neander 24.
Newman 217. 230.
Nicolas 14. 25. 27. 31. 32. 33. 40. 41. 47. 74. 78. 79. 80. 85. 86.
Nicolaus Cusanus 206.
Niemeyer 207. 208.
Nitzsch 3. 182. 213. 215.
Nösgen 167.

Örtel 186. 191. 214.
Ötinger 213.
Olshausen 124. 125. 135. 136. 156. 159. 167. 168.
Ommaney 11.
Oppenrieder 121. 122. 128. 131.
Origenes 195. 200.
Otto 105. 116.

Palmer 227.
Pearson 25. 27. 128. 174. 211.
Perkins 207.
Petrus Martyr 210. 211.
Petrus Mogilas 199.
Pfleiderer 143. 144. 152.
von Pflugk-Harttung 14.
Phelps 221.
Philastrius 197.
Philippi 116. 223.
Picus von Mirandola 126. 209.

Digitized by Google

Pistorius 128. 131. 223.
Plumer 153.
Plumptre 2. 185. 195. 201. 205. 210. 216. 217. 224. 225. 226. 230. 231.
Polanus 24.
Pontoppidan 215.
Pott 151.
Probst 93. 94.

Quenstedt 109. 126.

Rechenberg 202. 223.
Reifferscheid 19.
Reischle 215.
Resch 53. 99. 100. 101. 155.
Réville 159.
Richter 2.
Rinck 214.
Robertson 216.
Rohde 170.
Rosenmüller 3. 128. 211.
Rothe 214. 230.
Rudelbach 21.
Rückert 167.
Rütenik 3.
Rufin 208.
Runze 154.
Ryssel 67.

Salmond 109. 122. 126. 128. 143. 145. 218.
Sanday 162.
Schäfer 213.
Schaff 2. 11. 23. 28. 31. 98. 104. 120. 199. 202. 205. 207. 234.
Schell 3. 212.
Schenkel 161. 162. 164. 214.
Scherman 170.
Schleiermacher 3. 59. 212. 213. 224. 225.
Schmid 205.
Schmidt 24. 182. 187. 203. 215. 221.
Schmiedel 144. 154.
Schmieder 168.
Schnapp 178.
Schöttgen 118.
Schott 105. 111. 116. 117. 120. 121. 123. 124. 125. 130.
von Schubert 157. 175.
Schürer 178.
Schultz 3.
Schwally 148. 149.
Schwartzkopff 86.
Schweizer 3. 24. 109. 119. 122. 128. 129. 131. 132. 164. 187. 205. 208. 223. 224.
Seeberg 16. 37.
Seeck 70.
Semisch 1.
Semler 3. 211.
Seydel 171.
Shedd 4. 27.
Sieffert 109.
Smyth 25. 27. 181. 208. 220.
von Soden 104. 107. 109. 111. 112. 120. 122. 123. 128. 134. 136. 142. 145. 163.
Spitta 108. 116. 117. 118. 119. 121. 122. 123. 124. 128. 130.
Stade 148.
Stave 143. 148. 171.
Steiger 122.
Steindorff 180. 184.
Steude 86.
Stier 156.
Strauss 89. 161. 167. 224. 225.
Ströbel 118. 223.
Swainson 11. 38.
Swete 31. 38. 47. 48. 85. 87. 161. 162. 167. 173.

Tappehorn 203.
Tatian 196.
Teichmann 143. 144.
Tertullian 195. 196. 199.
Theodoret 176. 197.
Theophilus von Antiochien 196.
Thieme 2.
Thirlwall 217.
Tholuck 126. 164.
Thomas 117. 128.
Thudichum 11. 47. 78. 146.
Tischendorf 197.
Urbanus Rhegius 210.
Ussher 195.
Usteri 109. 110. 111. 120. 122. 123. 124. 125. 135. 136.

Vacandard 50. 53. 55. 80.
Voigt 75.
Volkmar 86. 118.
Vollert 89. 157. 161. 167

Waage 18. 20. 21. 22. 25. 26. 27. 70.
Walafried Strabo 117 128.
Walch 21.
Wall 52.
Weber 120. 143.
Weiss 88. 89. 109. 110. 114. 123. 144. 153. 156. 157. 164. 186.
Weisse 214.
Weizel 137.
Wendt 90. 160. 193.
Westcott 19. 85.
de Wette 107. 120. 136. 155. 159. 164. 211.
Wexels 215.
Wiesinger 124. 125. 135. 136.
Wilberforce 217.
Wilhelm Durandus 126. 209.
Wilson 217.
Witsius 1. 24.

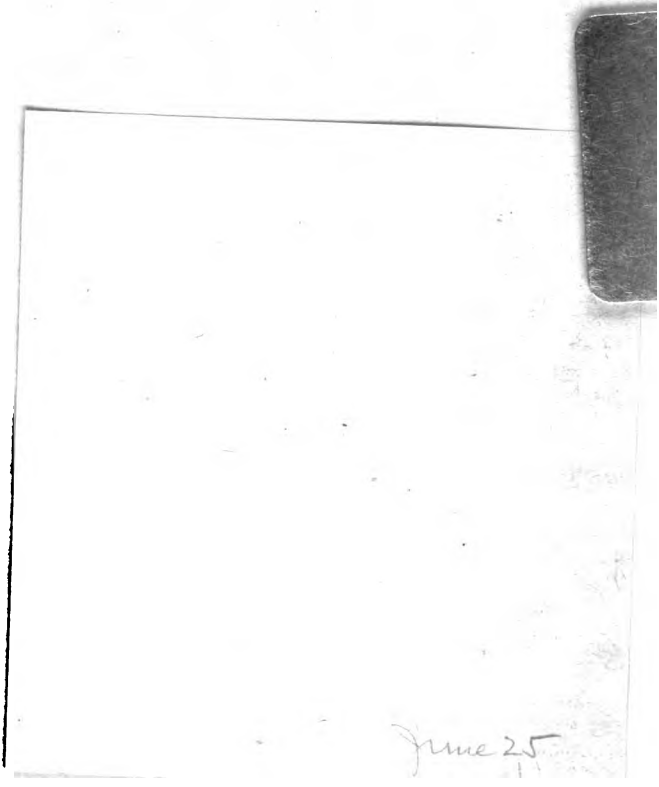
Zahn 6. 11. 18. 29. 31. 32. 34. 36. 39. 41. 42. 47. 50. 51. 52. 53. 55. 59. 60. 64. 67. 78. 79. 80. 83. 85. 91. 93. 94. 95. 97. 99. 100. 103. 157. 159. 161. 162. 174. 179.
Zeller 145.
von Zezschwitz 2. 12. 20. 36. 53. 64. 77. 86. 99. 101. 105. 116. 117. 120.
Zimmermann 207.
Zöckler 11. 18. 23. 48. 54. 55. 56. 94.
Zwingli 205. 208. 209.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

3 2044 052 790 417



Digitized by Google